آستان قدس مشهد

آفت زدائی شد
تاریخ ۲/۴/۵۵

میکرو فیلم تهیه شد

کتابخانه آستانقدس

۹/۶

اسم کتاب قوانین الاصول

مصنف میرزا ابوالقاسم قمی

مؤلف

خطی نسخ مختلف السطر

چاپی

سال چاپ یا تحریر ۱۲۰۵ عدد اوراق ۳۳۸

جزء کتب اصول شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۱۱۴۸ شماره قبض

واقف شیخ محمد صالح علامه حائری تاریخ وقف مرداد ۵۱/

طول ۲۰/۵ عرض ۱۴/۵ شماره صفحات

باز بینی شد
۱۳۵۳ خ

باز بینی شد
۱۳۷۱ ش

قوانين الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين بالله

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول ووفقنا لها ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذينهم الخلفاء من آل الرسول وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقية بالقبول ما دامت عقد المشكلات محلّلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من مسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة ليوم فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب المعالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله تعالى مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فتتبعت ثمار تحقيقاته عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيب واضفت الى مسائله وفوائده الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده وان وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من تصنيفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الاقتحام بجعل الزوايد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسبما ساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم يذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشان ويؤسس هذا البيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب العصا او كراجل التفت ساقه بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما يشتمل عليه زبر السابقين ومحتو لجواهر ما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استقصاء النظر واستيفاء الفكر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله وعليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والانسب هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانها ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان له تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكلام اللفظي كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخالجني في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربوا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرف بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم فلا منافاة بين

خرجه عن تعريف العلم ودخوله في ظنّي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام
فخرج علم الله وعلم الملائكة وعلم الانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة
القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها علما محصلة
من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات
عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم و
خرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كلما
افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه
موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن
له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد ههنا تلك وليس مثلها للمقلد
قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد
من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان
الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته مبناه على عدم الاغماض عن طريقة
القوم راسا والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا
كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل
به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان دليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك
فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية
كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا
من الضرورة وغيرها مثل عموم الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا
تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية و
العجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا
على الحد بايرادين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او
السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية
والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه
كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه ثم يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس
الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا

نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الطريق الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهم بعض الاصحاب
ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود و
منها ان المراد به العلم بوجوب العمل بها ومنها ان المراد بالعلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد و
الثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج منه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم و
ان كان البعض فيدخل فيه علم من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل و
نكون المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي
ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر
فيما ذكر متعلقه سواء كان ذلك الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول
الملكة نعني مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية والعلمية باعتبار معنى الادراك ايضا
فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي تقتدر بها على الادراكات الظنية عن
الامارات يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن
به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان
العلم على الاول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما كان في الصورة السابقة كما
استعارة بمشابهة رجحان الحصول ومجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك
ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو
اردأ الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم منه ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول
اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المآخذ
كما هو حقه دون البعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك العرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو
الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من
افراد المجتهد وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه
الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان
ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما
ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو
ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار

فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ
قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى فما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
فيه فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك
وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح
ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى
الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد
المشخصة المعينة ولا تتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذا
الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة
الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها
فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع
فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من موارد الخاصة
لعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم المعاني والالفاظ اليها و
اما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية
فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم
ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد
المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او
تعاندت وان تكثر الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني
فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع
كالو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة
فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا ان المشترك هو ما لم يلاحظ
فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه
الا عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك
على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما
على القول قدماء اهل العربية فظ واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو
المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك
في الحرف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص
الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان
الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز
المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول
او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول يسمى
تخصيصيا وتخصصيا والثاني يتميز بعد معرفة تاريخ التخصيص وهذا كله في الاسماء
واما في الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها فتبعيتها
كما في نطقت الحال وليكون لهم عدوا هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل
بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال و
الاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام
فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل
قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة
مجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة
مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين
في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة
مثل الشرعية او النحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول
في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة ويريدون به ما يتبادر
منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان
استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب
على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون**
اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله
طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في المعنى
الفلاني خلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة

علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم
ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة
قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له فعرف ان ذلك
الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل
اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون
الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد
اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمها
وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من
الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة
القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في
معنى آخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليؤمن هذا الاحتمال
في الاشتباه والخلط اما العدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما التلبيس او الوهم و
اخفائه القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف
وان كان هو من اهل العرف لكثرة ورود الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات
مع ما يحضر من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم
ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحدى الدلالات كما هو الحق ويدعي
آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكلماته
في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا
الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا
الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة الوضع
اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك
في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة و
توضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الكثرة بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال
او يغلبها ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك

حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا
ايضا وضع فالتبادر كاشف عن وضع ان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة
وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا
في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل في ذلك
ليس من علائم الحقيقة فالذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع
النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة
وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا
الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس
اللفظ فيستصحب القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت
الحقيقة فقط وذلك لان الاصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني
على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يتحقق العلم بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم
في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع
التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل
الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كون المعنى حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير
مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا توجب القدح في القواعد المبتنية
على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز المشهور وان
كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز
المشتهر الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة
الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في
الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام
الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك
اما اولا فلان احتياج الحقيقة ح الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة
اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك
فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن الا

ان الة الشهرة التي هي قرينته في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل
على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني ره واما ثانيا فلان اللفظ
يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايض بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فينوب ذلك مناب
الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايض الا ترى ان صاحب
المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة عليهم السلام مجازا راجحا في الندب مساويا
للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته حقيقة في الوجوب في عرفهم فان الذي
يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة
وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة
لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايض مستعمل في الوجوب بلا
قرينة فان علم حكم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او
حصول التوقف فالظ ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايض لا يقول بعلة جواز الاستعمال
في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم
المجازية ولذلك اختلفوا في مباحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز
الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من حيث ترجيح جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح
لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك
اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا
ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك
فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها
حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل
فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز **الثالث** صحة السلب يعرف بها المجاز
كما يعرف بعدمها الحقيقة والمعتبر فيه ايض اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في
اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر
والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها في مثل قولهم للبليد
ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم

للبليد

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ صالح
علامه حائری ... بنیانه استان ... رضوی
تیر ماه ۱۳۵۱

للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل
في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر
وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا
لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية
الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني
المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة
السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة
سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي
على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه
مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب
المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف
على علم معنى الحقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية وعدم
علم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا
ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ فلا يحتاج
الى اضمار الدور ولكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا
فلم لم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق
علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى
الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى
الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظ ثم قال ان ذلك الدور
لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا
الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن
معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز
مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه
خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات

لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقي
واما ثانيا فان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه
العلامة بالمجاز لا يق ان المجازات قد يتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان
هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان
لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة للحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في
عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه
ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا
ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي لهذا الاعتبار وانما يختلف
ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن
القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يق للبليد انه ليس بحمار و
لا يصح ان يق انه ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير العبارة و
لا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القراين هو بعينه معرفة
الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفي ففهم معينا او تعدد بالاشتراك ففهم الكل اجمالا
وبدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا
على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يق لا يلزم
في نفي المعاني الحقيقة العلم بها بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه
حقيقة بسبب عدم انفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه
مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل
عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية
وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه العلامة للمجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما
لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز
خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان
الاول ان يق ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من
المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب

فان كان

فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد
فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة
الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا
بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان تعلمت
ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم
العلاقة قلت هذا وارد لو ادعينا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة
اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال
فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى
حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي
وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد
حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه
بالنسبة اليه ح وعما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي في الجملة
فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيق انه علامة لكون ما لا يصح سلب
المعنى الحقيقي عنه معنا حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى لا يجوز سلبه عنه وان احتمل
ان يكون للفظ معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه
فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور
وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل
ذلك منشأ الجواب للاشكال كما توهم في جانب المجاز وهذا التصور مبني على جعل قولهم عدم
صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا
يحتاج الى اضمار الكل ولكنه لا يناسب اثبات معنى الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها
في الجملة فليعتبر في المجاز ايضا كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور
والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في ذلك المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في
الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب
سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد

وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداق
ماعلم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا
ونعلم ان الماء الصافي من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن الشك
في ماء السيل الغليظ في انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم
والى اخره هل دخل فيه ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا اليضا لا يستلزم الدور
فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد
وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات
يثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات يثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذلك
اسئل موضوع لطلب شيء عما من شانه ذلك فيتحقق اسئل زيدا واسئل عمروا الى غير ذلك
بخلاف مثل اسئل الدار فنسبة السؤال المجازي الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل
البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقايق وضعها
شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء
معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار
المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار
الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي و
والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله تعالى توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع
جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلايق المعهودة فالمجازات
كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة
انواع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل
خصوصيته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن بوجود ملاحظة نوع العلاقة
في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة
وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقفنا اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل
ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني
الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بينة

وذهب

الخارج م

ابع

وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربي
وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربي
والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجاز منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا
النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم
كون مجازات القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا انه لا انحصار العربي
فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا انه لا يلزم كون القرآن بسبب اشتماله
على غير العربي عجميا لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي
والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكاة والسجيل وخامسا انه لا يلزم بطلان كونه عربيا فانه
مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة
التي هذه الآية فيها بتاويل المنزل والمذكور لان القرآن مشترك معنوي
بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائهما وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة
كافيا لجاز استعمال النخلة في الحايط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد و
بالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم
مثله واجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا من جهة عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص
اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم لان الاصل عدم جواز
الاستعمال لكونه توقيفيا الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل
فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال فلذلك اعتبروا
في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم
ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية
او الحركة ونحوهما وكذا الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى فيه ظاهرا ولذلك
ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز فيه امر عقلي وهو ان يجعل الرجل
الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى
الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط والجبل فان
المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع

لكون اللغات

نقاد بهما في القطن غير موجود في الجبل والحايط وكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لابد ان
يكون بالنسبة الى المعنيين محسوسا ملحوظا في الافطار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة
والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر
بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا حقيقة خفية
عرفا وليس اظهر خواص الاب والابن حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية و
الرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرية فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف
يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجازات الانتقال
من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة
بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار
كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يوافيها الحاصلة في جملة هذا النوع وان
كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا في الاستقراء في كلام العرب
لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه
حصل الرخصة في نوعها بعمومه فخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك
فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد
ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل
السخي فانهما موضوعان لذات تثبت له الفضيلة والسخاوة ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما
فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشي ولا يطلق على غير الزجاج واجيب عن
الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لما من شانه الجهل والسخي لما من شانه البخل
فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشي اقول والقارورة منقولة
وقد ترك المعنى الاول والمجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل
المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا
ريب ان المجاز ينحصر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة
في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم المجاز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة

اصل الجدار

اصل الجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فكل ذلك
لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار
واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المدرسة واسئل البستان وغير ذلك ومثل اطراد
الاسد لذات يثبت لها الشجاعة وان كان من ساير افراد الحيوان غير الانسان فبالجملة المجاز
ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع
قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل
الحقيقة اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك
واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او المجاز او
اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم الا المشهور الاخير وهو المختار
لعدم دلالة اللفظ الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رحمه الله على الاول لظهور الاستعمال فيه
وهو وهم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات
والظن يلحق بالاعم الاغلب وهو ايضا وهم ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل من الوضع مم والثالث
مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان
المجاز في التميز وحيث لم يتميز فالوقف وقد يمنع استلزام المجاز الحقيقة بل انما هو مستلزم
للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزمة للاستعمال ولان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
ثم لتعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ
مستعمل في معنى واحد او معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل
عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى
اخر وضع له فيكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين
وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة على
الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا
والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم
ان له معنا حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره و
الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة

القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكنا
لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من الشعبان مثلا او ليلة الاحدى وعشرين
من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة فيكون نفس الموضوع
له اللفظ شيئا اخر هذا ان لم يكن من باب التخصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو اخص
الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول افرحوا في ليلة القدر
هذه الليلة فلانا او لو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد
ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان
اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك
في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو
فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع
له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع
قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد
المشروطة بالطهارة والسجود والركوع منها ايضا نعلم منها انها من معانيها الحقيقية و
اذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي
للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها
موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فيا
لمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد حملها على الحقيقة فان ظهر
عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع
المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع يظهر الثمرة في عدم
الحاق حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال
الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا
اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا
بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع

مثل الخمر

مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ما
البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هي اسم للقدر المشترك بينهما
فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع
للمتخذ من العنب المسكر كذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين
هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فيظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في
قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ما ذا وان المراد من المعاني ما ذا وان الاول انما يتم
بالنظر الى الوجه الاول اذ اتحد المستعمل فيه المعلوم واما اذا كان مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن
المتنازع فيه اذ المجازية مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها
حقيقة عرفية فيه ايضا ومما ذكرنا ظهر لك انه لا منافات بين قول المشهور بوجوب التوقف
لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك
اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما
فلعدم اشتراك لفظي هنا يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم
من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد
اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما اذا لو سلم
كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال
فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته
فاذا قطعنا النظر عن تخيير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية
بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى
لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض المغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك
قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان بعض الاصحاب
لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من
الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز
خير من الاشتراك انتهى ونظيره للفاضل قال في من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا
باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم

وقوله المجاز خير من الاشتراك انتهى وتطبق ذلك ايضا قال وليظهر وجهه بالتامل فيما حققنا
وا ما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا
حقيقة او الفقاع خمرا بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار
المشابهة في جميع الاحكام لو وقع في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم
النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين
وجه الشبه والثاني العموم في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو
الظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم ع الطواف بالبيت صلوة قانون قد ذكرنا
ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وليفهم الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة التأكيد
على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم
ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولي
كما تقدم واما لو كان الاحتمال والترديد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة
الطارية الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون
بتعارض الاحوال الحيصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص
والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه
لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له
وذكروا لكل منهما مرجحا على الاخر مثل ان المجاز راجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته
في العبارة وكونه ابلغ لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك راجح من
المجاز من حيث البعد عن الخطا اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على
الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين
فيكثر الفايدة بخلاف المجاز والاشتراك راجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع
في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان
المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل
والاضمار راجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض
الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو

المشترك راجح

محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك
والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر
الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوايده اكثر من النقل ويظهر من
ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح
من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة
التخصيص والمجاز اذا لم تعرف فيه قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح
من الاضمار لان المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر
واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض
المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابدا كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة
للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فايدة ولا يختار المتكلم ما هو
اخس وانقص واقل فايدة الا في حال الضرورة ومحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها
والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في اغلب كلماتهم يعتبرون
ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك ومطمح نظر الاصولي هو ملاحظة كلام الشارع
وهو حكيم فيقال ان الحكمة لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص
نعم لو كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد اختصاص ودخل
بموافقة مقتضى الحال والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات
اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس
له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محل نظر الاصولي ومع تسليم ذلك
فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات
في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص اكثر افراد المجاز
في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرها فغير معلوم بل ونذرتها معلومة فعلى
هذا يتعين المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم
التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة

المجاز وخفاء القرينة وكان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة الطارية عليه لبعد عن
جانب الوضع ولذا يتوهم ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقراين
المعهودة المعينة كذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول
بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير
ذلك ولم نقف على منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل
بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج
بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن
فلاحظ وتأمل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع
في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق
عن العبد الصالح عليه السلام انه قال لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام
قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويدل
على ذلك العرف ايضا فلاحظ كل لفظ ورد في كلام الشارع فلابد ان يحمل على ما
علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلابد من ان يحمل على حقيقته
اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه و
ان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم
النقل فاذا وجد واحد منهما واتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمال
اماراتها والقرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان
وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة
الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم
اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور
بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل
وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من
تشرع بشرعنا فقيها كان او عاميا صار حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها
الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم

في الامساك

في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازمانه هذه المعاني بان نقلها
عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة و
كثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق ولم يحصل الوضع الثانوي
في كلامه باحد من الوجهين فكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه
بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلابد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد
طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم
النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيه وفي الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل با
التبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو
علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر
من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ
الفعل يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا
يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة فقال الظاهر ان ذلك
التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان
التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب
عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل
الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في
جميع الالفاظ فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم
والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها
كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وحصولها فيها
وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين ومن بعدهما عليهم السلام لا ينبغي التامل فيه كما صرح
به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت
الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ع ايضا محل تامل بل خلافه للفقيه من التتبع والتحري و
لا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما
في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه

ميله بعد الاستشهاد في هذه المعاني الى استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعيده فيحمل على
الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة و
يمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل
الذي ذكرناه وليتامل وليتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض
المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة
بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا
في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء وهو خارج عن المشروط وكذا الغسل
هو غسل مشروط بالزوايد وهكذا فلو نقل عنه ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه ان
لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس ولم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل
ويلزم هذا القائل نفي التركيب في الماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان
جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب
في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام
فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارث
ونحوهما وكذا كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة
كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة وكذا
الغسل ونحوهما فلا يرجع الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات عنه
الامران يقارنها بما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من
جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء
احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال بحصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا
شك في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية
للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان
واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه و
الباقي امور خارجة عنه فيمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم
كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية

وعدمه بان يقال ببطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا
المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين واما على القول
بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته
واشيعها فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد
القول ببطلان مذهب الباقلاني والبناء على المشهور من تلك العبادات ماهيات محدثة فهل
يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل
يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج
فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات
اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة او مطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع
في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم
منها والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد
لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة ومع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية
جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة
وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط فان الاول مضر على القول
الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يتحقق بصدق الاسم على الثاني
مع الشك في جزئية شيء داخل له وفيه انه مبني كلام القوم على العرف وانتفاء كل شيء جزء لا يوجب
انتفاء المركب عرفا فلا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي
بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات
المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى
انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث
هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف بوجهين احدهما ان نقول اذا وضع
الشارع اسما لهذه المركبات او استعملها الشارع فيها لمناسبة فهو يريد تلك الماهية
على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة و

لكنه لما كانت المهية عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط و
الشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع الالفاظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة
للشرايط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها لشرايط الصحة فاختلفوا في ان
الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرايط او المهية المطلقة فمراد من قال يقول انها
اسامي للصحيحة انها اسامي للماهية مجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة
الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث
هي القابلة للصحة الزايدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل انهما ان الاول يقول بان الصلوة مثلا
اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث و
القبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثاني يقول بانها اسم
للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرايط فح يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك
في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة فلا بد
من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرايط
الصحة واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط
فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما يقال ان
الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية
لا الشك في ان لهذا الشيء شرطا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر
عن الشرايط ايض قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء
المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع
فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنها
بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى
وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم
كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها
مطلوبة له او يظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا من رآه يصلي فرأى من صلى
ونقص الطمانينة في احد السجدتين مثلا ولم يقرء السورة في احد الركعتين فيبرء النذر

بذلك

بذلك لا يستلزم كون تلك الماهية مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداق الاسم معنى
وكونها مامورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى آخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق
الاسم من كونها صحيحة ايض فيتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين فيظهر الثمرة فيما لو ارد
اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم
يعلم فساد هابدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما
للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا تمامية لعدم معلومية تمامية الاجزاء و
جامعيته لشرايط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من ساير شرايط الصحة
ثم ان الظاهر عندي كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه
عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايض وتبادر القدر المشترك
منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالاشتراك فماهية لصلوة الظهر مثلا
فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء وكك للشاك والمتوهم
والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق وغير ذلك من اقسام الناسي في الجزئيات
مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها
اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه الاحكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة
شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكك اتصاف الصلوة
الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسما آخر ولا دخل لاشتراط شيء بشيء في اعتباره
في تسميته به ومما يؤيد كونها اسام للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما
يبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا وسهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا
عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لايق ان مرادهم صورة الركوع
لا الركوع الحقيقي وانه لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ
شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب
بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة
وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم منها فاصحح ابا النبادر وصحة السلب عن
الخالي عن الشرايط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة

لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعى لذلك انما غفل من جهة الأوامر لان الامر
لا يتعلق بالفاسد وهو فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الأوامر فالعمدة القرينة لارادة
الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله ع لا صلوة الا بطهور ففيتوجه المنع
فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله لا عمل الا بالنية
وانما الاعمال بالنيات ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان
القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئات
التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما فليس المراد فيها الا نفي صفة
من صفاتها ولا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة مثل
ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وهو
كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها ومع الشك
في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله
العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا
على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس بصحيح لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل
هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه
العبارة على مقتضى الحقيقة العرفية التي هو الموضوع له لا كلمة فقالوا بان حملها على
نفي الذات ح ممكن ونحن نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي
صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منساقة لسياق
نظايرها سيما مثل قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة
اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة العرفية فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل
ان اصالة الحقيقة يقتضي ذلك ونحن جعلنا من مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا
نقول ان مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق
النظاير وباق على مقتضى الاصل ولا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب
الباقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء
الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها

موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منساقة بسياق النظاير من الادلة على
كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم ان هذا
انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم
للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة
ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للكل
ملحا مع جميع الشرايط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم
وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم
اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه
لا يسمى صلوة شرعية ولا صوما مع الفساد اما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من
الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده من الاكتفاء بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على
ترك الصلوة في مكان مكروه مثلا يحصل الحنث بمجرد الدخول اقول يظهر من قوله الا الحج
لوجوب المضي فيه ان كلامه في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون
مطلوبا لله الا في الحج يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو لاغراض اخر مثل
كونها علامة لا م وموجبا للجواز لكل ذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك
لانه اذ ارادمن الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على
الفاسد واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق
الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمعنى لا يوجب كون اللفظ
حقيقة فيه فظهر ان مرادهم الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع
مما لا يتعلق بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح
لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة
والزكوة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع
وتركوا هذه يعني الولاية فان ظهر بلا دغدغة من ملاحظة الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس
والتحقيق ان عبارة عن الاربع الفاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على
هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح

والاكتفاء في التسمية بالاعم كما تبين من ان التسمية عرفية فان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا تحصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقوم التسمية وضعا وطبعا فما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعين ومن جهة الصحة الى نفي الذات فلو احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا او من جهة نفس الحكم الاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجع عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال السابق والظاهر ان ذلك لكون البيع اسما للاعم ومستند الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها فيلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما يتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق

الصلوة الصحيحة والقول بانها المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي فيها على الفساد ايضا ومما يؤيد ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيح ان يفتش عن احوال المصلي ان اراد ان يعطيه شيئا للجعل الذي نذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحيح يكفي هنا فانه غاية ذلك الحمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء فاذا راى من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك العامل قد يكون رايه او راى مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء والشرائط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا يكتفي عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الآن على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه وياتمون به بعد ثبوت عدالته نعم لو اعلم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقد باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم الماموم بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه فبقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وسائر العقود على سابقه لا المهيات الجعلية ايضا والثاني انه الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق في الشرائع في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد

لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى الذهن السامع عند اطلاقه وقولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظايره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس حقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وانه اراد ان الدليل لما دل على الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازيا يشملهما فهو حال مع انه لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الحلول في العمل على وجه الصحيح يكفي في كونها صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الحلول على وجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع وللكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره ره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عملا بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه ره ومن وافقه من ارادة الصحيحة في امثال ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان اللفظ انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على مستند يصرح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا

من كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة مبني اما على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار قد تمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط واثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما اسنادهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق فيما يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول كان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع والعبادات وكما انه يمكن ان يبقى التكليف الى ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت لنا وكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يقال التكليف بالعبادة امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بما هيات بها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس من الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض لم نعثر عليه في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل التفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع في اجراء اصل العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البرائة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة والا فنحن نعلم مجملا ان لصلوة الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما رجحنا ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب ما يتراءى امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المورد وبعد استفراغ الوسع نترجح

فكذلك ساير الاحكام الشرعية غير معلومة لنا فلا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت

الى اصل البرائة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمنا او ظننا من قبل الادلة وكذا في مهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لابد فيها من النية والتكبير والقرائة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القرائة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا واتيانا دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم فيحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل العلم اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البرائة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم ومهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان المهية وان العبادة هو هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مط سواء حصل لنا من جهة الخبر ان هذا هو المهية او حصل من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء وعدم اصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لابد ولم يدعيه احد من العلماء وان اراد ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر وشرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات المهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه المهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كالوداراً

بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية والصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان المهية هي على وفق ما اقتضا دليل الخصم سواء صرح بذلك التسليم او لا فهذا يكفي في كون المهية اجماعية عند الحضر اذ ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون ساير المخالفات وذلك لا يثبت المهية مط ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا من جهة المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فالاقوال فيه ثلثة الوجوب والحرمة والاستحباب فان تلك الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع وقد قال بهذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج والترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الامر الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان اشتغال الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في محله كما سيجيء انشاء الله تعالى حجية الاستصحاب مط ومن اراد مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لا يحصل باستصحاب الطهارة السابقة فان استصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به المهية بل في بضميمة ساير الادلة المبينة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي يثبت من نفس الادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لا شتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مط الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل

لحدهما هو الاصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يق الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بعين عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا محصل لهذا الا استصحاب الاشتغال المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين ببراءة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة ساير الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل البرائة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمنا هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون لا

وقد يتمسك في اثبات مهية العبادات بطريق آخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاتها شيوعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيح والفاسدة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشرط المحتمل بالاصالة وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم لهذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذا يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها مهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي اخترعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى آخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه بجميع الاجزاء والشرايط فما ذكره من الرجوع الى العرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصورا الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بنينا بيان المهية على الرجوع الى المصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك المهية

الحاشية: واصل م

الحاشية: وقد يتمسك في اثبات المهية بطريق آخر

المخترعة

المخترعة وتميزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات مثل ان يق المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة فنثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثلا انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما قدمناه من انهم في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فنكون تبادر ذات الركوع والسجود وخروج صلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذا عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذا عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والمعيار هو العرف خرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يق ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايض من اهل العرف فالمسمى وان كانت من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات بما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او للاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كانت الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقرائة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان المهية هل هي هذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايض فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظيرا اشتراط الدلك في غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر

الحاشية: والتسمية شرعية

الحاشية: نسخه م

من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ليس جزءاً لها ام لا وفي كون السورة جزءاً لها ام لا او هل هو مشروط بشرط آخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء آخر فيه ولم نعلمه بعينه ولا يمكن اجراء الاصل ح ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير بالخفي فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ليس مما تعرفت انه لا وجه له بنهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايض مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايض قد يكون داخلاً في الماهية فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التاييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزايد على الماهية وغيرها من الواجبات فشرايط وزوايد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل لباقي الواجبات احكام آخر فليتامل **تنبيهات** قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو مما خص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرف زمانه فكذلك ايض كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف المخاطب الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يحمله على عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القراين الخارجة ومع عدمها التوقف **ثالثها** اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج وهو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل

الاول

تنبيه

اهل

الطواف

على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما في الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايض كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات **الاول** ان المشترك حقيقة في كل معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالة على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكون الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير متعينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من القرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى فلا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك فقد يكتفي بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب بطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح آخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب **الثاني** ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء آخر او كان للمعنى شريك آخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايض لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول

ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لذلك المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء آخر وبشرط
الوحدة ولا يجب انه ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد وفي
حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكر بعضهم فيكون
المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين
ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل
في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع
له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية
والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار
المعتبر ومع عدم اعتبار المعتبر فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس
الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك كما
فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا
الاسم له بشرط ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهل الاطلاق والتقييد انما هو
باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه
والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه
لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان
الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالث المجاز مثل الحقيقة في انه لا
يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة
بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة
في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات
الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منه بل
يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات
في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب
الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من
اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او في نوع من انواع جنس منها ولم يوجد

في صنف آخر من ذلك النوع ولا في نوع آخر من ذلك الجنس فالذي يجد الرخصة من انفسنا هو
الحكم بالتجويز في ما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب
استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الآخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس
مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا قد وجدنا ذلك فيما كان للكل
تركب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة
فلا يجوز القياس باستعمال ساير الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات
الاعتبارية وكذا وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا
كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية
السرقة والى المرفق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية
وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة
الصارفة منفردا عن داعي لا يريد في استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات
المستعملة وضعا انما غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم
العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او
الظن الرابع المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان او الاشياء
المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير
من علامة المجاز فان شئت اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه
رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون بمسلم فيعتبر في
الاعلام المثناة والمجموعة مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد مثلا
ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم
الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الميزان والشمس والبصر والينبوع
فلا بد من التوقف فيلزم هيهنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع
والمجاز خير من الاشتراك فيتكثر الاحتياج الى القراين الخامس المتبادر من النكرة
المنفية المفيدة للعموم هي نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن
اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا الحقه التنوين

يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا الحقه الالف والنون او الواو والنون يراد به فردان
فردان او افراد من تلك الماهية واذا الحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد اولا
فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول اما ان يراد به فرد غير معين فهو المعهود الذهني
وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق
اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت
ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى آخر
من معانيه في ما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك
في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في
كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي
والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام ليشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك
والظ انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظ انه لا اشكال في عدم الجواز اما
حقيقة فظ واما مجازا فلان اشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي
الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت الاشارة اليه وهو منتف
فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد
ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد
وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مط اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما
عرفت في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه واستعماله
فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت
في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر
من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة
فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل هو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له
قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات
مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال مجاز واحد مثل العين بالنسبة الى سبعين
حقيقي وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع فلما عرفت حقيقة

في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من مهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ
او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القراين لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك
واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظ ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى
ما الحقه العلامة لا العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت الحال فيها في حال
من الاحوال فان لفظ عينان او عينين يراد بهما الشيئان سواء اريد منهما الفردين من عين
او شيئين مسميين بعين وانما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها اعني
الاستعمال الحقيقي المهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او
الاكثر وفي استعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين فيكون كليا له افراد فيشار بالالف
والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر فهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع
فيه ويكون من عموم الاشتراك اللهم الا ان يق ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى
الاثنينية والتعدد بل الاثنينية والجمع مستبدا بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز في
هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من مهية او الافراد من ماهية في شيئين
متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابها لفردين من مهية
معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى
الحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي ويكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد
تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا
تحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجازي اعني
عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت
يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد شيئا كما عرفت مع ان المجاز الاول اقرب
واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة
في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان
على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي
ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الثمرة الكلام

فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد مهية واحدة فان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى
بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع فيه ويجري التفصيل الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار
الاستغراق ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال
انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فلا اجمال عنه في المشترك عند التجرد عن القرينة و
استدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان لله يسجد من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج آخر واجيب عن ذلك
بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل
ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة
الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا
لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني للكل الثاني ان ذلك مجاز لا
حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة لا يتم
الاستدلال بها على ظهورها في ارادة الجميع عند التجرد عن القراين اذ القرينة على ارادة الجميع
ههنا موجودة واما حجج ساير المذاهب فيظهر بطلانها عن ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من
جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها
وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في
حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوزه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على
الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا
فبتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا
عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في
التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا
واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان لا بد فالاولى
ان يقال ان العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كالاخص واما كونه حقيقة
في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بيناه سابقا وحجة من خص المنع

بالمفرد

بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف
المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا
من الاستهارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وهو
في المثبت حق وجوابه ان التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي افراد الماهية المثبتة لا في المشترك
في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستغراق كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين
لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض فيكون ح له ثلث
معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا فارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا
وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني
مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع
الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما
ذكرنا [illegible] اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك
في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا
ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع
مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا
الى التوظيف والتوقيف ونع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي
لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل لا غير من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز
ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى
الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين
عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال
بان غاية ما يثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن ارادة معنى الحقيقي منفردا واما
عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعني ان يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد
من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل
اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا يتعب في ثبوت ارادة معنى الحقيقي
مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانع

عن ارادته بالذات لا مطلقا فكما يمكن بان مرادنا منها المانعة من ارادتها منفردا من اين يحكم
بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا
لا يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات
اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد
ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا حينئذ في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في
الاصل السابق بطلانه ولكن بعد تسليم ذلك مناقشة لفظية فان ماله يرجع الى عدم تسمية
ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته ولا ريب انه يصدق
عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى
في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة
من الانسان اذا استعمل واريد منها الانسان غير معلوم لاجتماع الكل ولا بالذات بل على
معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها
من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازمة المراد فيكون من باب دلالة الاشارة
الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب
الفن وليس المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه
ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل
يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون
له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز
ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالالتزام القرينة المعاندة للحقيقة
لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية
هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم حجة جواز ارادة
المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي
لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفع حينئذ استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة
المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض ان اللفظ لم يستعمل حينئذ في المعنى الموضوع

له معا

له والغير الموضوع له معا فصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح
واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما يتناقضان وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية
وفيه منع انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة
السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها في المجاز بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي
واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض
مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول
الخاص في العام الاصولي كما صرح هو به ايضا في حواشي المعالم وقال انه انما هو المراد في المشترك
ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره
بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس ههنا ارادتان متضامتان فيعود
المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم لو وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا وهذا
لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان
ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما
هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة
والمجاز معا اذ لم يكن هنا منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم ويظهر جوابه
مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وربما زاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة
ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه
مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا
للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد
الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده
فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم

ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب
عموم المجاز الذى لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصّل
بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة
فالمانع مستظهر بان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار
الوحدة وان ارادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي
ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم
عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة
ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازى ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
لا بد ان يكون مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما في نحن فيه
فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف
يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات نوعية
فالامر واضح المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء
دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما
فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقى كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد
سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ملحوظا
في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اول اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقى كما صرح به جماعة وقد
يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل على ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع
وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعنى اطلاق
لفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول
النسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الحكمى قام بخلاف وقد يعبّر بارادة ما حصل له
المبدء وانقضى قبل زمان النطق فيعبّر المضى بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن
ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا
القائل يكون محلا للخلاف بخلاف ما اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس
فيصير محلا للخلاف على ما ذكرناه ايضا ومن هذا يظهر للمجوز اجراء هذين التعبيرين فيما لم

يتلبس

تلبس بعد بالمبدء ايضا وهناك تعبيران آخران احدهما استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدء
بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة اى ما لم يخرج من العدم الى الوجود
من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع
كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل
الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة
وهناك اقوال آخر منتشرة والظاهر انها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن
رد شبهة خصمه فصّل جماعة ففرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار
وغيره فاشترطوا البقاء في غيره واخرى ففرقوا بين ما كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء
في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودى على المحل سواء ناقض الضد الاول
كالحركة والسكون او ضادّه وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصّل بعضهم بين ما كان
المشتق محكوما عليه او به فاشترطه في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول
تبادر الغير وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال
التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه المبدء ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك كما مرّ وما
يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضى والحال
واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك
ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه مجازا في المستقبل حقيقة في الحال ولو كان
حقيقة في ذلك المعنى العام لم يلزم الاشتراك ايضا ومما ينادى ببطلان ذلك ان المستدلين
بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضى
وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم
صار اسود فيصدق عليه عند مفهوم ابيض جزما والا لزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ
ابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد
من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع
انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول
المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من

الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية ان
الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة
ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال
والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم باقتران احد الازمنة في حد الفعل انما هو
بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا او قد يوجه بان هذا هو مقتضى
الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول فهو بعيد
فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال فتة فان ذلك ايضا
لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدء شرط في صحة
الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه
النسبة اعم من الجزئية الفرعية او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رأيت ماء صافيا يتضمن
النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصافية في حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف
بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان
التكلم كدرا وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكذا
الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا وسأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما يشتريه لم
يصر حين التكلم خمرا احتج القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل
في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما
بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك ان معنى المشتق من حصل له المشتق منه
اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه بنا في الاستدلال الاول ان اراده
الخصوصية لا المعنى العام منع وقد عرفته حجة من شرط بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر
السيالة امتناعه فيها لانها ينقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده
منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من تكلم وهو مشتغل
به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار
شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوث دون الثبوت انه لو كان
شرطا لما صح اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب

عن ذلك

عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا
في المدركة وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا
يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة
السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع ولئن سلم لزم ان يكون كفارا حقيقة لاكابر الصحابة وقد يجاب
عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا
وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه لزم
عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما والسارق والسارقة
فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا وسارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في
احد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآية وظاهرهم ارادة
الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل
لا بد يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه
حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة يعني المعنى السابق او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال و
كيف كان فهو يتكلم اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال واخويه في محل النزاع
هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في
الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلنا حقيقة في القدر المشترك
ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة المجاز مع ان الاستدلال بها على
من لم يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطاب الشفاهي
فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج
كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم
اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء
كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء
وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت ح بالاستصحاب وغيره من الادلة تنبيه ينبغي
ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب
وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار

والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارى والمعلم والتلبس في كل منها بتفاوت في كل منها فالذى يضر بالتلبس بالملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان علم

وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع والاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل شهرا او شهرين ليضر مع ارادة العود غير مضر ويصدق على من لم يمض وقت

اعرض ووقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيها وان طرء الضد الوجودى لاصل ذلك الفعل اينما واما في الحوال فالتلبس فيها يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال

بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المناظرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل

فقال ان المشتق باعتبار الماضى حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه سواء كان

المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودى اولا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمنجم والمعلم ولو كان المحل متصفا

بالضد الوجودى كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات في هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها في كتب اللغة

انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغى التامل في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون

المبدء فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها

شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورته ذا ثمرة مثل اعقد البعير والثانى المعهود الحالى فعليك بالتامل والتفرقة في كل مورد عليك

[illegible] في الاوامر والنواهى وفيه مقصدان الاول في الاوامر [illegible] الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو في ذلك ايضا كما اختاره

جماعة ونسب اليه في اخر المبحث والمراد بالعالى من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالى وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغير ذلك بعيد اهله

تبادرها

تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظنى ان من يقول بان الامر بمعنى المركب من امور حقيقة في الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به ليناسب

تعريفه الاصطلاحى معناه العرفى اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندى للتبادر والايات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون

عن امره وما منعك ان تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وآله لبريرة بعد قولها اتامرنى يا رسول الله حيث طلب منها ان تراجعها الى زوجها لا بل انما انا شافع

فلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب بلا ان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء اعم كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر وهو اما ممن

يقول بان الامر هو الطلب من العالى لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة

لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الندب والواجب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقى ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة

فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذا الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقى او فعل المندوب دليل لا فعل المامور به الحقيقى

فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقى فلا يجديهم نفعا ولما كان العالى قد يطلب الشىء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء

ان يتميز بين اقسام طلبه بالتميز بين الالفاظ التى يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد

الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالى بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ورويد واخواته فهو الذى جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل

نزاع براسه ونزاعهم براسه في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالى اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذى يستلزم مخالفته الذم والعقاب

الذى هو لانه مخالفة السافل للعالى حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الترجيح او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام

اذا كان حقيقى في الاول الوجوبى فيه الى الندب والوجوب ترجيح ما لم يقم لهنى الاقسنه واحد وطلا [illegible] من الوجهى

[illegible]

فالتحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم
منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمها بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها
لكنها هل يفهم منه الالزام من العالي المستحق تاركه اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم منها
ان القائل بها تحضض عالي اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذي ظهر من الصيغة
هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا
فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على
سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها
حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا رتبة الطالب فالوجوب شيء زايد والسؤال
انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه
هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني الحتم والالزام
غاية الامر ان حصول الذم والعقاب بتمته يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن مافيه والحاصل
ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي
وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاولتين بامكان
المناقشة في الصورة الاولى بان الدال على الالزام لعله يكون من جهة انها صدرت من العالي فلا يتم
القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر حال الصيغة اذا صدرت من السائل انها حقيقة
فيه او مجاز فالاستدلال في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده
افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت
عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة
فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين
حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل في الصورة الاخيرة فلابد
يكون حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اريد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى
وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة ولم ار بياسا عنه تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم
ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ امر ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة
في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به

فان كلام

فان كلام القوم مشوش فيه بما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وبما حصل الخلط وعدم التميز بين
الصور المتقدمة والله الهادي اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على
اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل
بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب
في عرف الشرع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل
معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة
عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه
فان الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزائه
كساير ماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما وهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا انحل
عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة يدل
عليه وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها
مندوب مثل اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور
في ذلك قبح لان لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر قبحه ممنوع وكون ذلك في كل
المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب
ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي
وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في الندب
فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب
وما ذكرنا هو مدلول السياق ولا صيغة ليجي دليل لزوم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم
حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك مجموع
المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون شيئا من
اوامر ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يقال المراد بالامر
الطبيعة وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية تدل على وجوب
الطبيعة

توضيح النقض انه لو كان المراد من عموم الامر هو المجموعي لصار المعنى فليحذر الذين يخالفون عن جميع اوامره ثم لم يتم الاستدلال به على الوجوب اذ كان في ترك جميع الاوامر الواجبة معصية وعذاب فكذلك في ترك جميع المستحبات ايضا عقاب ومعصية فلم يدل وجوب العذاب حتى لفرد الامر على انه للوجوب اذ يجوز ان يكون للندب وفي تركه معصية كما اشرنا فيمكن ان يدعى ان العموم المراد في المقام افرادي
لمحرره

الأمر الشرعي على الوجوب لغة وايضاً لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الأمر وما قيل من ان
حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الأمر من الصيغ ففيه ما لا يخفى
اذ الامر انما يصدق على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب
واما اذا اريد بها مجرد الندب والارشاد والاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه الامر والحاصل ان
قولهم في تعريف الامر مطابقاً لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب من بالقول
العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفاً ولا
ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها
فكيف يتم باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في
المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي غايته فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة
صيغة افعل على الوجوب فيكفي في اثبات ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف
ما اتفق عليه الاصوليون والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في طلب الاستعلاء على سبيل الوجوب و
هو المتبادر منه عرفاً وصيغة افعل كثيراً ما يستعمل في هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب
لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افرد البحث عن كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة
للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من كونها مصداقاً للامر وان كنا نقول ان الامر ايضاً حقيقة
في الوجوب لما دللنا عليه سابقاً ومما ينادي بذلك قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك فان طلبهم ع للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال من انه لا بد من تضمين الامر
وغيره ليكون متعلقاً لكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض
والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضاً ففيه ان ذلك ليس الا على من جهة نفس صحة التركيب
النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تع وما منعك الا تسجد اذ امرتك
فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك
الواجب وهنا ايضاً لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل خصوص امر الآية الا ان يقال ان المراد
به قوله تعا اسجدوا لآدم قبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث
انه امر لا من حيث انه امره تع فتامل ومما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اقتران الصيغة بقرينة
حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة عدم ما لا يتم ان هذا انما يتم

لو ثبت

لو ثبت الخاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لآخرين انما يصح من الحكيم
اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان آخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر
ومما يتم ايضاً ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض اقرار الابليس باستكباره وان المخالفة
انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان للندب ايضاً فيه ان الاستكبار
من ابليس ليس على الله بل على آدم ع فيرجع بالنسبة الى الله تع الى محض المخالفة الحاصلة من
الحمية والعصبية وهذا شيء ومما بعد من تتبعها نفسه من اعداد المقصرين فافهم ومنها قوله تع و
اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مستهزئاً
وتكذيباً خلاف الظاهر وقوله تعا بعد ذلك ويل للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الحيثيتين
ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم
ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة
في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد
على مشيئتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان
بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما
يدل على ان الامر كلمة ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير ما مر
حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مطلقاً الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة اولى
خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما او لاحدهما فقط وجوابه المصير الى المجاز
في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع
ان المجاز لازم على ما ذكروه ايضاً اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان اللزوم
المجاز حج اكثر لان المجاز لج على المختار مختص بالندب لا انه يتساوى من جهة الاستعمال
في عموم المجاز على المختار ايضاً وهو مجاز شايع لا شذوذ له كما توهم صاحب المعالم حجة الاشتراك
اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها و
نحن قد دللنا على كونه حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعاً احتجاج
بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك
فالاول مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد

والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار
مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة معصية
وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ولا اختصاص لذلك بالشرع
اذ الواجب ليس الاما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله
ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة وان طاعتهم
مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم به ان واجبا فواجب
وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة
وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من
الاخبار انهم عليهم السلام احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واتباعهما كما قيل والاتباع
اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر
في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقتضي بالاطلاع لمن
يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار
ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا قال في المعالم
يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال
الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده
به عنهم وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت
استعماله في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ويفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت و
ايضا قد عرفت ان المجاز الراجح انما هو مع قطع النظر عن الوضع اما معه فمساو له مع الحقيقة
ثم الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني او مشتركا بين
المعنيين وانى له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدع ذلك ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال
في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل اكثر من
استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني

الشرعية

الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن
القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم وكذا العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام
الا وقد خص وليس ذلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع الروايات عن مجموع الائمة عليهم السلم
والذي يعتبر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد فافهم اذا وقع الامر
عقيب الحظر او مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة
في الوجوب او مجازا في الندب او الاباحة او التوقف وتابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال
علته عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بتبيينا رفع المنع السابق
للتبادر بمعنى ارجحيته في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو
اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلى المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع
مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون
اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع
الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيلزم تحرج
المعنى الحقيقي او المجازي على حصول الترجيح والظهور ولما كانت قرينة الشهرة ليست
من قبيل القراين الاخر كانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال و
والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القراين لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت
بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك تتبع
موارد الاستعمالات فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجدها ما ذكرنا ولو بقي لك
شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة
مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع وقد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها
وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى
المكتب ومثل قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدي محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب
مضافا الى ان المقتضي وهو الامر الدال على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لان
الاباحة لا ينافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا

فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب ليس من جهة هذا الامر فلما نع
عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج آخر اضعف وهو
ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره
الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة اقرب له اقول بل
المانع هو قرينة المقام كما بينا وكلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي
عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما المثال المذكور
والآيات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم
امر به من دون اكتنافه بشيء آخر يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا
ان ما ورد الامر به ح ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الواجب لا يراد من هذا الامر من
حيث هو هذا الامر ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر فنقول مثل قول المولى
للعبد بعد نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان
الامر ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور خروجه عن الحبس من حيث هو خروج عن
الحبس والمأمور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الامر على
الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لو رفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته
قبل الحظر لعدم حصول النسخ فرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على
الوجوب في شيء وكذا ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ليس ثابت
بدليل خارجي لانه ليس من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة
القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى
ان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت
بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا واما توهم اختصاصه بكونها حقيقة في الاباحة
في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام قانون المشهور ان صيغة
افعل لا يدل الا على طلب الماهية وقيل يدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا
ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة
على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا

ولا لمخالفة

ولا لمخالفة
فمن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح
بالامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل
الزيادة وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن
ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع
بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما وما ذكرنا في
الاخير الذي ينشأ من القول بكون ما لم يجد من الله دليل تشريعا حراما كما هو المشهور والحق
هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل
الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به
ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وسائر
المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا
كما صرح به السكاكي وما قيل ان اسم الجنس موضوع مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا
كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة فهي خارجة عنها فلا دلالة
للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة
العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام
كما مر والاصل عدم ارادة شيء آخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة
تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه
في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء
بخلاف ايجادها والتزاحم بجامع كل فعل بخلاف تكرار المأمور به وقولهم بانه لو لم يكن
للدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل
خارج كما توضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد و
النهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المأمور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد
الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث
لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع
دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر

على الدوام دائما بل انما هو تابع للامران دائما فدائم وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد
العام اعني الترك فيسقط المنعان الاولان ويجيء عليه الباقي واحتج القائل بالمرة بامتثال
العبد عرفا لاوامر السيد بدخول الدار مثلا مرة مردود بان ذلك لعله من جهة
الاتيان بالطبيعة لما ذكرناه لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة في
عدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة
في آن واحد مثل ان يقول المامور بالعتق المتعدد انتم احرار لوجه الله فقيل على القول بالماهية
يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما الثاني منها على القول فيبني ذلك على جواز اجتماع
الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى
التعيين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة الاول فلا اثم ويستخرج بالقرعة
ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام في قول
من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم و
المحقق ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول
انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما فما يتوهم انه يكون من باب
الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل
في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون
الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل الحاكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي
فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد
واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل
المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا
من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد
والنية وجعل الاتم بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة الثلث في الركوع والسجود والركعة
فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة و
هكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال
اللفظ في معنييه الحقيقي نعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على

لعبيده م

والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب ويظهر بعد التامل فيه ما ذكرنا من التحقيق صح

القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع
الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر الامر المعلق
على صفة او شرط يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين به لا لدلالته على التكرار بل لقولنا احد الوجود
المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا
الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط او الصفة علة فيكون من قبيل المنصوص
العلة والسيد المرتضى هنا ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتباره العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء
ان شاء الله تعالى ان الحق حجيتها فالاقرب اذا التفصيل وتحرير المقام ان كلما دل على العموم مثل ان
واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يتمسك بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط
لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا لما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء بل فيها اشعار
بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة
بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية
والزاني فاجلدوا ولو لم نخالف في نحوها احتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا الزانية
والزاني فاجلدوا او السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الى غير ذلك من الايات والاخبار
يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يتكرر بالشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان
حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل ان
دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم
فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت
فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مغلوب عليه بل ذلك ايضا كفهم العلية لا دلالة لصيغة
الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست بمشتركة بينه وبين جواز التراخي كما
ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين
واما على القول بتعين التراخي فلم نقف على مصرح لنقل ما مر في السابق واستدلال
القائلين بالفور بذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة
ولا نزاع فيه مثل استدلاله بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى فقعوا يفيد التوقيت

من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل في تكرار المعرف بتكرار الشرط واما ما لم يدل على العموم صح

حصل القانون

مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا ... تم صح

فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار ولهذا بيّن فيه فقال خلقتني من نار
وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض ولا واما استدلالهم بانه لو جاز التأخير لجاز
الى وقت معين والالزم ان يجوز الى آخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم
التأخير الى وقت معين والالزم ان يجوز الى آخر وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولادلالة في
الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التأخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول
على البلاكسا في الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التأخير واخرى
بان جواز التأخير لا يستلزم وجوبه والامتثال ممكن واورد عليه بان هذا وان كان يرفع
التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفور لتحصيل برائة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول
الصيغة لغة اذ جواز التأخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة
فيجب الفور ورد بان جواز التأخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما
يتوقف على عدم كونه آخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو العلم
بجواز التأخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم
العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم انه يجب عدم
تأخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البرائة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب
المبادرة فلو بادر خرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر بل فعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل
حتى خرج الوقت فيصير آثما فلم يلزم من ذلك فورية لا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم
كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تأخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع
التوقف بغيره انما يتوقف حصول العلم بعدم تأخيره عن آخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف
بذلك ووجوبه مم وما يقال من ان تحصيل البرائة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا
يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم
بالترك فهو مم مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب
تحصيل اليقين بالمامور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول
بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراط الصحة او في مجرد حصول الاثم وهو مم
وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور

والتعجيل

فيه

من الخارج

[illegible library stamp]

من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم وهلا
كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الحال الحاق له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا فرده
بان القياس غير جائز سيما في اللغة سيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه بالحال
لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده
فلا يتعين الاول الا بدليل ويبعده ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي يتحقق في الامر ايضا والكلام
في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهم لا يمكن في آن الاستفهام وكذا النهي وفيه ان ذلك
يستلزم تفاوت مدلولات الموارد المستقرأ فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق و
بين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلب الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه الموارد
ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها ولما لم يمكن
الاول في الامر فتعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل له من الاستقراء
ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه
لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن
كقيام زيد وعلم العمرو وطلاق الهند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما
وعمرو سوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال
التلبس كما مر وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء
في اثبات اللغة وهنا طريق آخر يمكن اثبات المطلب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر الحاضر
وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة الثلثة هو المعنى الحدثي وان شئت فقل
انتسابه الى الفاعل مقرون باحد الازمنة الثلثة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم
فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونه للحال لغة فيثبت الفور ولكنه
مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يعارضه خلاف علماء الاصول والبيان
والظاهر انه نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ
من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم الآية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الآية بتقريب ان المراد
من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب اذ قد يكون

فلا يمكن النزاع فيه وان كان دالة معا ذلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال صح

بعض الواجبات سبباً لازالة الذنوب كما ورد في الصلواة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول
بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو
التوبة فقط وفوريته اتفاقاً ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلب بعدم القول بالفصل لعدم
لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المأمور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما
حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضاً مما ورد كونه سبباً
للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ما لا يخفى ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص
والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب
عن الآيتين بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم
اطلاق المسارعة والاستباق عرفاً الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضيق ولا
بالمضيق عرفاً لعدم صدق المسارعة والاستباق فان المأمور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه سارع
وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفاً بملاحظة التوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها
بملاحظة التوسعة في زمان الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التأخير في الفوري فيصدق
عرفاً المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع
في حجه وكذا لمن عجل اداء دينه حين القدرة ومطالبة الديان وهذا واضح مع ان قابلية
الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفاً ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق
في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفاً بل ولا شرعاً ان الآيتين
لو سلمت ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور دون ما ذكرنا من التبادر
في الماهية في الاوامر المطلقة ظهوراً ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الآيتان على الاستحباب فكيف
ولا ظهور في آية المسارعة اصلاً فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال
لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما في ما نحن فيه فان احدها
فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى
واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال
في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرها وان الاستفهام
يحسن على القول بالماهية ايضاً احتياطاً من ان يكون مراد الآمر بعض الافراد مجازاً لشيوع

الدائم

التقييد

استعمال الكلي في الفرد مجازاً وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى
يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف
الظاهر خلافاً لصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقاً او يحتاج مجازاً ثم ان
الفور على القول به تحديده موكول على العرف ويتفاوت بتفاوت المأمور به ونحوه كالسفر
القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام
في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن بجواز التأخير في الجملة فتأمل اختلف القائلون
بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فوراً في الزمان المتأخر وعدمه وفرعوا
فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الزمان الثالث وهكذا او معناه
افعل في الزمان الثاني مع السكوت عن ما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر
فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام عن بعضهم والفائدة في بيان صحة المبنى فالتحقيق ان ادلة
القول بالفور على تقدير تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور
ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كآية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول يلزمه
القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني يلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل
الامر وقد رده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمأمور به وان لم
يفعل فيجب التعجيل ايضاً في الزمان الثاني وهكذا وبمنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير
تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت فخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت
الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج ام لا فالاولى تفريع
المسألة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء
القيد ام لا كما ذكروا في مسألة تبعية القضاء للاداء وعدمها فوقوله والظاهر من الصيغة على القول
بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو الحق وهو تكليف واحد
والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التفصيل بالتوقيت
وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل
كما حقق في محله والحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكر انه لا يتفاوت الامر بين
ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني

في الموقت فان من يقول بفوات الموقت
بفوات وقته لا يقول به فيما ثبت
التوقيت من خارج

بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم
الوجوب بعد الوقت ايضا وتسليم المساواة لو كان معنى الموقت تحديد الوجوب في الوقت وبالجملة
عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني
ومما ثبت فيه الفور مع دليل خارج من الاول ولذلك تراع الاصوليون تنازعوا في حجية مفهوم
الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية
متخالفتين في النفي والاثبات فافهم ذلك فلتنتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم [اصل] اختلف
الاصوليون في ان الامر بالشيء يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب
دون غيرها ورابعها في الشرط الشرعي دون غيرها وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات
[الاولى] ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني
والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي
والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمها الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم
باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة
تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا به
فالواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان التوقف في العادة
او في نظر الآمر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كلا [الثانية] ان الامر المطلق
حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى
لعله كان مشروطا بشرط الذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول با
الاشتراك اللفظي ولازمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم
من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فيكون مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم
امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه [الثالثة] ما يتوقف عليه
الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته
فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده
والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته
احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر

حال

حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية
والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من
احكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع فان كان
قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب
لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة
الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى
ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط
الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل
شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح
والسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات
ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه من المسبب مطلقا مساوقا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي
وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده
كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف
عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بالاكثر من صلوة
لو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وليست المقدمة اما ان تكون
فعلا او تركا من المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى الاكثر من جانب وفي اكثر من ثوب
عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناءين المشتبهين ونظيره من الشبهة
المحصورة [الرابعة] الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين
المقدمات بالمقدورة هنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع
في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليها الا المقدورية منها اعم من المقدورة بنفسها بالذات او بالواسطة فالافعال
التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة فيها واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجب اضافيان
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى
[الخامسة] قد يقال الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة
والعدالة ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول لان الحكمة قد لا يقتضي الاطلاق وليس

النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع
والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض المواد [illegible] الوجوب المتنازع
فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى التوقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا
يتكلم فيه عاقل ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا
وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد او تكليفات وخطابات بامور احدها
الكون والثاني نصب السلم والتدريج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر
والنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يتوهم ان القائل
بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة يظهر في جواز
الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح
به بعضهم ان الوجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب
ح واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل فلا ريب
ان ذلك ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه
عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية
بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب اسندلالهم في دلالة الامر بالشيء
على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد
ويترتب عليه احكام من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده
طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس
الا ما كان فاعله معاقبا [illegible] دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما
بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد
به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي
عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما نعرف كون ذلك مقصودا
المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على
اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم فانه وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال
لذلك انه خطاب تبعي يعني حصل بتبعية الخطاب الشرعي فان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى

واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بل بالوضع ولم يقصده المتكلم ليفيد بذلك الخطاب مع

ان هذا الدلالة

الاهتبق

ان هذا الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من
او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كما مر
بمعنى انه لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق
وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي
فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه
توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك
يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة
الى المامور به بالامر نظير توابع الماهيات في الموجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان
يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي فيقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات
التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول
الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وافي
لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب
ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو
من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الله وثانيهما بلسان الباطن وهذا مما
ينظر اليه اسند لالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا في الواجب
من الاضرحتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتم وكلعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام
في مباحث المفهوم والمنطوق [illegible] وقد اشرنا الى ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد ما
الواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط
وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه
كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات
التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة
وحصول القرب فانها لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر
اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا ينحصر فيما كان مقدورا للمكلف وفيما امر به او فيما نطقنه
وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط

الخطاب

والطفا والحرام

رسول

وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لابد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن
المقدمة ر وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به لبعض من المقدمات فان
من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء فان قام من اعطاه الماء سقط عنه ذلك السعي
ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور
والقدر المشترك بينهما مقدورة وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله
فالقائل بوجوب المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم
انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا
وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن هذا ذكرناه اذا تمهد لك
هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض
الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد بوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب
دون غيره للواقفية ونسب جماعة الى الشيخ وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة
الى غيره كالشرط محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في
غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المرتضى في مقدمات الواجب المطلق
والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر باحد من الدلالات اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو لبعضه منتف بالنسبة الى
دلالة اللفظ اذ لا يبقى بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين
كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات
لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد لا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب
على ترك المقدمة بنفسها اذ المذمة والعقاب انما هو للقبح في نفسه ولحصول العصيان بتركها ولا يستقل
العقل بذلك كونه شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بكذا نعم
يفهم العرف كما بيناه نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدماتها
فلا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم الا استفادة
شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به حتى يقال انه امر بها ما امر بشيء ولا يخطر المقدمة فكيف
يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا

في الآيتين

انما يقول بوجوب القدر والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة صح

في الآيتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها
ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة
من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزم بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة
فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الآن يبقى بانه يندرج تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على
عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم لجميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه
فنقول احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وبما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة
لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق من الوجوب وكلاهما
باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية
غير ثابت الحجية ودعوى بعض الفرقة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين
نفي الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول
ونجيب اولا بالنقض بالوترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في المقدمة فان بيانه
العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما في من دخل دار قوم غصبا
او نذر بامرءة فهو مكلف بالخروج وعدم اضطجاعه فرجه من فرجها وعدمه فلنا فيما نحن فيه
لما صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور
وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال
عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر فان فرضت الكلام في آخر اوقات الامكان على
ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة هذا التكليف لانه بنفسه
تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك
ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة ح كما يستظهره القائل بالوجوب
ويقولان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه والا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا
ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر
لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة فان العقاب
انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب
عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان

بيانا

بوجه

استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد
ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق
اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة
فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما
يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد
كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح فان لم تكن
عليه فما عاقبتك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك نصب السلم وعلى ترك الترقي على كل واحد
من الدرجات فالذي نجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون
المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج
اخرى اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب
فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا يتعلق بالمسبب بل القدرة على
المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب لانه
يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث انه مقدور فاذا كلف كان تكليفا
بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب
غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب هيهنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته
فلا يلزم ان يكون ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب
ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق
التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا
ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك
ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يكن وجودها الا في ضمن
الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشرط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لرفع
التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد
بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تعالى لا
يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يحكى ان

الملحق

البر ١٤

في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء
الغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر
بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف
بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي والحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب
السبب كغيره من المقدمات بدلالة مما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يق ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان
المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الخشب في النار مثلا لان الاحراق هو انما فعل
النار ويكون الظ ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة
للاحراق مجازا الا انه يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي
من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا وعلى هذا يخرج الامر
سند لال الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظ ان من يقول بدلالة الامر على وجوب
السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة والامر حقيقة انما يوجد هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ
المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكر مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة
الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كامر الملك احدا امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت
المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية
المطابقية ويكون ظ كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره
من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بالتخصيص بالوجوب
بالشرط الشرعي انه لو لم يكن شرطا واجبا لم يكن شرطا والتالي بط والمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به اولا والثاني بط لان
المفروض ان المامور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه
على الشرط هف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب
اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض
المامور به بل يجوز ان يكون بفوات وصف من اوصاف المامور به وتختلف كيفية المامور به بسببه وكون
ما يستلزم علمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجيء بيانه ان علة الحرام ليست بحرام
كما نقله ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة

يكون قاصرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة
لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب
الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق الكلام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس بمحل
النزاع في شيء ثم ان صحة هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية
ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات ربما يتوهم انه لا خلاف في
وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من
جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة فاوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه
عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة في اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل
سيما على ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم مم واما الكلام في النص الوارد
في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل
بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ لو حظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل
من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغيره انما يحصل في كون الخطاب به اصليا
او تبعيا فوجوب ساير المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا لا
ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به
في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو
باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء
وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مامورا بخطاب على حدة بل لا يبعد في ترتب
العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ
الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ
هذا القسم الذي يتعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرواني في حاشية العضدي صرح جماعة
بوجوب الترك المستلزم للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع واقل والدينار المحرم
في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا
بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل
على ذلك والاصل والاصل والادلة المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع

واما اذا بقي

واما اذا بقي منه بمقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا يجوزونه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء ان شاء الله في
اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة على وجوب جزئه كالكلام في ساير مقدماته فالقدر
المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجة
وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو مم وقد جعل العلامة من فروع
المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب
الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص
لفظا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح ذلك المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى
الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما
العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك
اما بجعله عبارة عن الكف فمجازا للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني
الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد
فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد
بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية
فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان
منشاء هذا التوهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه مح و
عند ضره المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه
لما راى من ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكان ذلك باطل لانه من باب
محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد
يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف
فعل المامور به فانه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه مح الظاهر ان مراده لزوم الدور وهو اغرب
من سابقه لان المقامين متغايران اذ المراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما
قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه انه في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام
فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل احد
الضدين يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشاء توهمه النظر الى ان ترك

الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب ان
مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه اما مع وجود
الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف
ثم طرد الكلام غفلة المحال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ليمنع وانت خبير بان عدم
تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى ما لا يتم الا
الا اول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا كانه قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه
فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبها للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة
هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا
فكيف يصح الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت نعم
الامر بعد عدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف ولا الزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة حينئذ
قبيحا الان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف
لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف
للامتحان ثالثا نعم لا اثم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل
الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر
المكلف لا يضر وهذا من افحش ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على
تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دينه مع المطالبة وكان لم يصل في اداء ابه يلزمه
عدم صحة عباداته من اول العمر الى الحصه غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن
المكلف لم يف الصلوة صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان النهي انما يكون الامتثال بالكف لا
بنفس ان لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينبغي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب
المقدمة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المقصر
فقد يقال ان كل مباحا ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده ان كلما كان
مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عن دليله
وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب هو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه
فهو واجب لامتناع الاختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من

الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول
منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقاربين في الوجود الا في العلة والمعلول
عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه
انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح يكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام
واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب وفيه فعم اعتبار الجهتين
والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في
ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب
المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس
ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون ح غافلا عن كل فعل ان قلنا
ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور
فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال
بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدمة
وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم
مقامه وقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شهوة الحرام ووجود المانع
عنه ونحو ذلك الصارف ليس من احد افراد الواجب المخير لو كان هو تلك الارادة بالاختيار و
من جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة
تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات مسقطات لها الا انها تخيير بين المقدورات وغير
المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نابى عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى
ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك
الحرام اصلا ومطلقا ومن انه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا
توقف ترك الحرام على فعل وجودي وجوديا بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن
انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقنا على تهذيب العلامة موضع
النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا
مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد تفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس

او مختلفان وعلى التقديرات اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما فالترجيح له مطلقا ومع سعتها فالتخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة فالتخيير مطلقا الا اذا كان احدهما واما الترجيح له مطلقا اهم في النظر كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا مهد هذا فنقول تكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معناه فعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه لو صدر عن الآمر ترتب العقاب على تركه او الممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء المعنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وبتذكر ما اسلفنا في مبحث دلالة الصيغة على الوجوب يتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الآمر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا ممنوعة اجمالا ثم وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة لكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول بالعينية في الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمشتبه بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية وبين من يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوها باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وعدمه مما يمكن للانا ابطاله بطريق الاولى واما الالتزام فلان اللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الآتية واما البين بالمعنى الاعم فيه منتف كما هو ظاهر ايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الآمر قاصدا لهذا الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس بما يتم فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للآمر تبعا بمعنى ان المحقق بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل

الوصول

الوصول اليه فلا يثبت بذلك العقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت الفساد كما مر واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنحققه من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به غالبا لخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر فلا يفيد بل الضد المستلزم في الكف ليس هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما هو ظاهر من ترتب الثمرات في الفقه والمثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك الا ان الدلالة اللفظية بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون الترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع كون وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما ذكرنا لا شائبة اليه وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي تقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن كونه واجبا وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للحرام محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا انتقض قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد كونه

من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علّيته
فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فضوعان كان يستلزم ذلك
لاستبعاد حرمة المعلول من دون حرمة العلة كوجوب المسبب من دون السبب ولان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بما
التحريم من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف
وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد
وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فلبس فعل الضد علة
ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور
به وهو ليس علة لفعل الضد بل وقد يكون من مقدماته اقول الظ ان مراد المجيب من العلة
هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ليس لاستلزام التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد
عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظ انه كك
لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم
في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من جهة انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيمنع
حرامها بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل الا على كونه علة الحرام حراما فات ذلك اما
من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقيف تحقق
ترك الواجب عليها ممنوع ولو سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم
المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من ساير احكام الشرع وتتبع مواردها
ففيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من ملاحظة تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة
فتوى الفقهاء بكراهة صنايع تجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا مم لان
العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا
مع حلية اكل الحرام الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم
الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف
بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها
فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم

جواز

جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة
ولا منافاة تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال
ولو لم يدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم
يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين
في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هي مقتضى الامر وبدونه
فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم مط وثانيا منع اقتضائه عدم الامر به مط اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا
اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان
معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين
عليه الاتيان في آن معين من آناته وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء
الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما في اختيار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في
خصوص الدار الغصبية الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا عينه
هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق
عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما لخالف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر
الندبي ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد لزم منه ان يكون جميع المباحات مكروهة لاستحباب
استغراق الوقت بالمندوبات والحق عدم الدلالة ... في المكلفين
وصل ايضا [illegible] لا خلاف في ورود الامر ... على سبيل التخيير
في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه ... والتخيير
الخلال بالجميع وبها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا ... الاشاعرة الى
انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة ... ومنها
انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهذا ايضا ... من الفريقين
منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف
المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال
في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير

بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد المخير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا
في الواجبات العينية فانها ليست كليات تخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد
تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد
يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها
والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع
لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفايدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث
واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث
على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع
منها واما الدليل على المذهبين فالاولون متمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الطعام و
الكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما
فالمتعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب الحمل
بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفايدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل
الكلام بالكلام في ساير الاقوال وعليها قد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب قد عرفت
ان المكلف بالواجبات العينية ليس مخيرا في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم
ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار
ومطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا الواجبات
التخييرية فقد تكون متفاوتة الحقيقة ومختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام
في المواطن الاربعة والتخيير بين الكبيرة والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب الناذر
ولا ينبغي التامل في الواجب على الاظهر ها هنا وهو ان كان حصوله تدريجيا
بحيث يوجد الناقص قبل الفرد الزايد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف
بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد
في الثاني فان لم يكن ذلك فهو واجب كله لكونه فردا من الواجب وهنا احتياطا مستحب لكونه اكمل
الافراد فيكون ثوابه ازيد وهو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القايل

بالتجاب

باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى
ماذكروه يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلاثة اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا
وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ما هية مخالفة للقصر فلا يكون
تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام اولا فتدبر في
الامثلة والامكنة فلا تغفل لا خلاف في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان
كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم التكليف بالمحال الا ادراك المجموع الصلوة
المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاحا او مع حصول الشرايط للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة
من الوقت فقد ادرك الوقت اجمع فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه
كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او فيما خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد و
اختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا
لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم
من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو تركه في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الاتي بين
افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراده متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت
ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها وفي غيره ... والظهر
وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت ... بالضرورة
غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكوين ... لاهل
من الاجزاء على الخصم فينبغي ان يراد ما ذكرنا جواز ... في
ذلك الوقت والخصم لما احال التوسع الموهوم ... في
تاويل امتثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب ... الى
الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن عقيل ... على التاخير ...
والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه راسا ... لكن يرتفع
النزاع بل يجعل العقاب على الترك في الاول ولكنهم ... ثانيا ولا
المضيقات فانه لا معنى لكونها فيها فالتوسعة في وقت ... بانه لو لم يكن الوقت
هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من

من خصه بالآخر مع ان بطلان الثانى على قوله ليس الا لنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم
غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففى نسخ عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه
بالآخر محتجا بلزوم المعصية فى التأخير لولاه وهو منتف بالاجماع وفيه بان الاجماع لم يقم لولا يلزم
اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله وآخره غفران
الله لحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك آخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل ونقل
فى الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت
وهو فى غاية البعد والوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا فى تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها
فى حواشى التهذيب لا فائدة فى ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير فى الايقاعات فهل
يجب فى كل من الترك بدلية العزم عليه ثانيا حتى بتضيق الوقت فتعين الواجب اولا قولان
اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر الادلة
فمدخوله مثل انه لابد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد دون
لزوم تساويهما فى الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو
الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير
جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضى قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان
البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول
بالترتيب وكتحصيل الظن [illegible] الكفائى عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة
البدلية لا يعتبر فى مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل عن المندوب
وفيه انه [illegible] فى الفعل الاخير [illegible] فى البواقى فالمبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات
[illegible] بالوقت [illegible] خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجأة ولا اثم لجواز التاخير
وفيه ان [illegible] ما يستحق تاركه العقاب فى الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد
مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى آخر الوقت لاستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير
مع ظن السلامة فالموت فجأة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم
تساويه فى الوقت وقبله فى خروج عن الوجوب وفيه ان تركه فى الوقت ليس بدون البدل
وهو الجزء الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم خصال الكفارة فيتعين

كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الآخر بمجرده لا يستلزم الوجوب
ان اريد مجرد الرخصة فى الترك وان اريد حصول العصيان بتركها ايضا فهو اول الكلام فان
الكلام انما هو قبل التضيق الوقت مع ان كون الرخصة فى الترك لاجل اختيار العزم لا العزم
الاخير اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم نقول انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل
لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا وتفصيلا حين استشعرها لانه من
احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا سيما بعد الوقت بل يجب
ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم
على الفعل بعد وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين واسقط
الآخر مع انه قد ثبت مثل فى اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم
على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال لاحتمال عدمهما كما توهم
لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر فى بعض الاحيان مثل
العزم على صوم رمضان واختيار سفر مباح ولم يقل به احد [illegible] التوسعة فى الوقت اما
محدود كالظهر او غير محدود مثل وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق
الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثانى بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن
فيعصى من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة الاصلية لا يحصل الا
بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد باليقين فى موافقة الامر والاطاعة لا
ان براءة الذمة لا تحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن وافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن
فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن [illegible] عاصيا كما لو وطئ امرأة بظن انها
الاجنبية وشرب الخل بظن انه الخمر ونحو ذلك فلا ريب فى العصيان انما الاشكال فى انه [illegible] اداء
الاشهر الاقوى الثانى لانه وقع فى وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد وقته بحسب ظنه
واما ظان السلامة الذى فاجأه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر
للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعيين
الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد فى المحدود لو ظن البقاء الى آخر الوقت مع ان غير
المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت [illegible] ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير

فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستحباب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر
فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة
القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول
الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر
بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك
فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم واضبطه وان شئت تقريرا اوضح
فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا كما يستفاد
اقل الحمل من الآيتين فتدبر **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض فلا
يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصايص النبي ص ولا يب
في جوانب عقلا وعقوبة عرشي عاكا لجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت
المقصود منها الاحترام والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع
من حيث المجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك
واستحق الجميع العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب في اما السقوط بفعل البعض
فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب
بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب
على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل
واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب
كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب
لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل واحد منهم الوجوب وحجة الاخرين وجوه **الاول** ان الوجوب
لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا
كاسقاط دين بحمل باداء متبرع عنه **الثاني** انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض
مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وذلك لا يسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض
مبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التأثيم ليس الا على ترك الواحد بل التأثيم للكل حين
ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذن انما هو

في اتصاف

في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمراته **الثالث** قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة الآية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد
بيان ما يسقط به الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر
والحرج فكان الشرع واجب فالاتمام ليس واجبا فالسقوط انما هو بعد النفقة ثم ان الوجوب
الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين
ونحوهما فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا
حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع
قانون اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق
للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب
الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر انما ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة
في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي صريحا اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك
الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المراد هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب
اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بشهود القرينة على خلافه من جهة العقل فقد تراهم لا ينكرون
ذلك في شيء من الموارد مثلا انهم يقولون في مبحث افادة الامر المرة او التكرار او الفور وعدمه وغير
ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك
الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لانه مطلوب لانه هو ما امكن وجوده وما لا يمكن
وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المكلف
هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد التشخص
واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد الممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف
فيكون الفرد من مقدمات تحصيلها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم رفع مطلوبية الطبيعة
فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما
يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو
وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبيّنوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك
ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة

فتح الله مسلم بن فضله ابن الفاضل ... نسخة ابن الفضل ... للعلامه

صرحوا

تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما
به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلا
ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا ومتحد وجودها في الخارج انما يظهر بعد
التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا
ومحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الآمر هو هذه الطبيعة المطلقة
لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه
بواسطة فيكفي في فهمهم ذلك تحول الامر الانتزاعي عما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا
وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال
ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا
في نفس الامر فلا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية
على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد وما تعينه وتشخصه واما
فرد معين فلم يدل عليه من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق
له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد
بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل
واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد عرفت الفرق بين الواجب
التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري ولذا لما
يقع الفرق بينهما مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا
وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب الحكم
العقلي من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا لخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متاصلا
كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة
ونحن نقول بان وجوب المقدمة تقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء بتبعية الخطاب بالكلي وليس
الافراد في الواجب التخييري لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في
اتيان هذه الطبيعة في ضمن فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء
متاصلة متقابلة من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فنقول الكلام في وجوبها المقدمي

الامتثال

الث

الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو بنظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات
مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد
حقيقة وان كان الاتحاد عندنا واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا آتني برجل
وانا في رجل وسلم امري الى الرجل لا امره والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة
الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص فاما علق الحكم على المطلق اولا بالنسبة
الى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
فلم يتعلق الحكم اولا الا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن
ان يلحق في تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلان النفاء في الحكم فيه لا اولا فبالذات ولا ثانيا ويكون
لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل
الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز نعم وانظر لتمام التحقيق في باب العموم و
الخصوص ولعل ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشا من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط
وبينها بشرط لا ويحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء تنبيه
فاعلم ان صيغة الامر مثلا اضرب لها اعتبارات ثلث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها
الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح وفعل القول فيكون حقيقة فيه فاستعماله
في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها فيكون مجازا والثاني ملاحظتها با
النسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضيع متغايرة
بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي لنسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز
في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت
حكم الثاني منها هنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول
فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة ح انما هو لاجل التعلق بالطبيعة
والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن
النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب
وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل [illegible] الحق انه عدم جواز
الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط

اعني ما تعلق وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما ما يعلم بتنصيص الآمر على الاشتراط مثل قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا الآية ويجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم
الحكم العقلي مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا
يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا ما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط
منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط على الحكمين مطلقين
بثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد ثم الاشتراط انما هو بالنسبة الى المكلف و
الآمر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو
اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما
يحصل العلم بكونها مط بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه
الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السليم الذي يظن بقاؤه الى ان يتم الفعل
ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا
كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات
ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني آدم
على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به فالقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف
به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب
يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس
التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع
ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم
فيما جعل الشرع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب من الزمان في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من
ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة
بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الآمر اذا علم انتفائه نقض
وقبيح وان علم انه يترك اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا
فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط
مع علم الآمر بانتفائه وانه لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى

حاصلة

حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان
ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما
مما وقع فيه النزاع ولكن المتداول في السنة الاصوليين المقيد في تعريفاتهم هو النزاع الثاني
وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يضر في
الآن كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك تجاهل لما تضمن
من الاغراء بالجهل لما يستلزمه من اعتقاد المامور ارادة الآمر الفعل المامور به منه ويظهر
ذلك من صاحب المعالم ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قبل ما يحصل
العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم
الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة
المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك
الاستعمال مجازا وتاخير قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب
فلا قبح فيه كما سيجي تحقيقه واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه لظاهر الحكم
التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل ملازمته اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة
في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف
عدم الشرط قرينة على ذلك مناضرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم
بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فايدة الامتحان في حصول العلم للامر بل قد يكون للغير
للمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر
لمجرد مصلحة في نفس الامر لما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كونه
المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا تخرج عنها الا بالقرينة
على المجاز ووجود الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة
ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام
الثاني فمذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع
علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما في ما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل
عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشرع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض

ويمنع

ونحوهما فلانه رخص له في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله
شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع
كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف هو الحق الذاتي لا الاضافي و
لا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر لنفيه لاشتراك امتناع الامتثال وفيه
انا لا نقول باختصاص جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم عدم شرط الامر به
والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه
دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم
يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين اما الملازمة
فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب
والارادة من شرط الوقوع لكثير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه
بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده
ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف بقدا والواجب مستجمعا للشرائط مع على
الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة
لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كامرة الاشارة ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص
العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ليس محل كلام الرابع
لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا ولا
لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما
كلف بمقدماته كالاضطجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله نعم قد صدقت الرؤيا فانا ما حصل
فلا شفاقه ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن
انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك
لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله
ولما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض باني اذبحك مع كون
المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل
لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق

الا فيما صار الامتناع من جهة سوء
اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب
به ابن الحاجب في غيره بان ما
لا يصح التكليف به صحيح

التكليف الى التمام والمراد العلم
بالاتيان به فيما بعد فلا يضر
حصول العلم في الواجب الموسع
بعد تقضي الوقت محمد

كل منهما

كل منهما على الاخر مجازا فبقي ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان
المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله ع
اني ارى في المنام اني اذبحك لا امرت بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج
بدون منع عن الله ثم فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد
عليه ان رؤيته ع في المنام مسببة عن امر تعلق به فيرد الكلام ويشهد بذلك قوله نعم حكاية عن
اسماعيل يا ابتي افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند
حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فقط مع ان حصول العلم لابراهيم ع في معرض المنع لم لا
يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان وجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا
ليس مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت
المراة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم لما وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن عن الماء
او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالاتيان فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر
النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة
كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او جعل له مفطر
آخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم
التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوما واجبا بحسب ظنه الذي عليه
المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا
ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال
في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص
او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة والاباحة او التحريم بالنظر
الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن والعادات والتلذذات
فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال
فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع
الحرمة المنسوخة مثلا لو فرض ثبوتها قبله ليس بشيء وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من
الامر بالدلالة التضمنية فلا يرجع الحكم السابق فان كان حكما شرعيا منسوخا فمحل النزاع ما

فتوكيد الذي انه يمكن اعتبار النسخ
والبداء بالنسبة الى جهتين لا الامر الواحد
متغايرة

اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما الوجوه او صرح بنسخ مجموع
مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فا
فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين بر فعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك
فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه
فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن القول يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى الجواز الفعل يحصل
الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى
للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة
في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في
الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان تحصيل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصيله في ضمن فصل
اخر فاذا انتفى المحصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت انه وجوده مستصحب قلت علته
الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان نقادن رفع الفصل
بوجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت
الوجوب كان معدوما يقينا وحصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز
الترك حاصل برفع الوجوب بعلم فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم
الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد
فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية
الامر حصول ظن باللحوق بالاستصحاب لا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان
اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ
بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما
هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه
فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فتعارض
الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في
ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية
الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان الباعث على القول بالبقاء هو الاستصحاب لا الا با[illegible]

يرتبها

نظير للمضي لما الا ان الله فرع الاماتو هم بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطها عن حضور ع

ولا غيرها ما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه بل المحض
الامام او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظير
كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام
والتحقيق خلافه كما بينا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي
عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق خلافه لو نذر
ايقاع الصلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في
النذور واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتداة في المكان المذكور فينعقد لا الاجماع لان عدم اعتبار الخاص
لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد لا الا ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان
متعلق النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد الماذون او اعتقه
فقي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ليه فان الاذن الحاصل من جهة كونه
مالكا قد ارتفع ويبقى كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص فمات
قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب ظاهر الاجزاء العقلية لاثبات احكام الشرعية
كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور
واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية
العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط
راسا فهو ليس بنسخ جزما وبديهة لتجدده انا فانا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة
من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكل
الكلام في اقسام العام والخاص [illegible] الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي
رسم مقدمات [illegible] الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به
مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو
اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه
مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء
بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول
الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء
لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مرادهم من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعد

العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني ثانيها كون
الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرايط المستفادة
له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف
قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل
اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل
للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد بحجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك
ولكن التنصيص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول
الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء و
الاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك
او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن
او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم
تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه
وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان
التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ليس مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل بل يختلف
باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان ان الظاهر
والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يحصل
بوجود فرد منها فصلوة الظهر فيجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر فبايهما حصلت
فقد حصلت ثم تعقل موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء
بمعنييه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصانه بالنسبة الى ذلك التكليف
وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد
ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاخلال في الصلوة بالطهارة
الظنية ففعلها ثانيا انما هو لعدم حصول الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالماء
لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا يعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر
اعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل

ولعل النزاع في هذه المسألة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر
بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل
في ضمن البدل والمبدل رابعها محل النزاع في هذه المسألة يحرر على وجهين الاول هو ان اتيان
المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا او الظاهر
ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا
دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون مع امر آخر بفعله ثانيا
قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع
في تسميته ذلك قضاء ونحن ليس نسقط هذا التقرير ونجري في الاستدلال على التحرير الاول ونفرد
الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للاداء او
بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او
للمرة او للتكرار اذ نفي التكرار المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما
هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه
تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم
دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة ثالثها القضاء يطلق على خمسة معان الاول
هو الفعل كقوله اذا قضيتم الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود
بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه ام لم يجب كا
لنائم والناسي والحايض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المصطلح عليه
المنصرف اليه الاطلاق والثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا
كالحج اذا افسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض
الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء
المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة يقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات
فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء
بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار
لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان

المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه وهو المفروض حصوله فحصل المط فلا يبقى
طلب اخر فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضاً لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار
فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الصوال دون بعض
وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج
عن المتنازع فيه اذ ما ذكرته يصير امرين والكلام في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة
مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المط بها الماهية
لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة
وظهور الامر الثاني اسقاط الامر الاول بفحواه يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعلم
الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة يقتضي
بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد يدل دليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل
انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه ولما ذكره وانى لك باثباته بل الظ
الاسقاط مط فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مط يقتضي القضاء ويفيد
سقوط فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين آخرين الاول
انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح
وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المامور
به هذا خلف اما الثاني فظ واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه
طلب آخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك
يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر
آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع ولما على التحرير الاول فلا يبقى للطلب امر حتى
يستدعي اثباته ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المط هو الطبيعة لا الافراد
ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها ولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ
ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا
للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر
فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر

الدلالة

الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار
بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وليس التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل
والعادة الا ان يمنع مانع منه كما مر في بحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد
فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت فيه هو الحج واتمام
الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف
فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة
وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء كالصلوة باعادة ليفيد ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق
في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المط
هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقتضي الفائت فا
لقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف
في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقصد فعليك بالتامل فيما يرد عليك
من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت فات الوقت
فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او
بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد ومنبع
العمدة المسئلة في التحقيق ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل
المامور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الآخر او شيء واحد وقيل ان هذا الخلاف مبني على كون المطلق
والمقيد شيئان في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان
في الوجود الخارجي ام لا فالظ ان مراده التنظير والا فالتقييد بالزمان خارج عن الماهية ورده
بعض المحققين بانه كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول لجواز ان يكون بفرض
جديد لاحتمال ان يكون غرض الآمر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما
شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق
لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي
المط بانتفاء هذا القيد والنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء
على المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن

القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة
بمجمل التكليف مستصحب الى حصول البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة
المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية
والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي
في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي
لا يوجب الانفكاك سيما على القول بان الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض
عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس ونيابة الفصل
الاخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو
الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم آخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم
ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم
ما يعتبر تقييده بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوما ما مطلقا الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا
انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قول
صم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرايط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه و
بين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف
الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا بمطلق صلوة ركعتين
في قولنا صل ركعتين يوم الخميس بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس
والفصل فما مر من عدم التمايز والا لما جاز الحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان
الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر
هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزايد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس
فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرها الدلالة على
العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ع ما لا
يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك فكما ان الكلام في غير الوقت من
القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على بعض
ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من الخارج

وقد استدل

وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كالبوينة وقد لا كالجمعة والعيدين فهو اعم والعام
لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو توهم وقد
يوجه بان المراد ان مقتضي الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى
اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو مقتض الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء
اداء او مساويا للاول لو كان الامر بالامر الاول فلا يعصي بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب
لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا
يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا
فتم الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد
في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين متصل والمصلحة المطلوبة باقية وهو
ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية
في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات
وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون
ماتيا به في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا للمصلحة الفائتة وما نحن فيه استدراك
للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل
كذا وقل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر
واحتمال ان يكون المراد وجب عليك ان تبلغ نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما
للاضمار وهو من تبلغ ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول صلى الله عليه وآله تعم بل اذا اطلع الثالث على
الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه
العقلاء على ذلك احتجوا بقولهم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين فانه لا وجوب على الصبيان
اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال للناس العبد لا تتجر لم يناقض
كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة
على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ويضعف كونها محض التمرين وهو من فروع
المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو
ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك

الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب مهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد وقول القائل اعلم ان طلقت زوجتي لا يوجب التكرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن والمنفاهم في العرف في مثل القرائن لم يتم على تلك القاعدة فافهم

في النواهي

النهي طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل كف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل الامر ايضا ونهي من حيث انه الة لملاحظة فعل اخر وهو الزنا وحاله من احوال المورد بما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر ايضا انها حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا وكذا لغة وشرعا الاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر ايتة هنا فعليك بالتامل وتطبيقها في ما نحن فيه وكذا يظهر ادلة ساير الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يتمسك لعلة المنع بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا يتم ان قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت وح فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القراين لا فيما علم كونه للحرمة فح يكفي صدق النهي عليها في افادته الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر نظيره في الامر وان لم يجعل لفظ نهي نهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال يدل على عدم الفائدة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نفيه صلى الله عليه وسلم فغير ودتر بذلك لعدم لولا حقيقة له ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات فلا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على انه كلما امر بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحد على الاخر فاحتجية التخصيص يعارضه لزوم ايراد الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه واشتالها على طبق مدلولها انها ان حرمة فبالانزجار البتة وان كراهة فبالانزجار تنزيها

والاعتقاد

والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه وبعبارة لا بد من الاعتقاد بحكم مناهي الرسول وانها محرمة مخالفته فهي حرمة مخالفة صلى الله عليه وسلم بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ره ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلامهم على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكره في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ

اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا وامتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمجرد الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف وفعل ضد اخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد ذلك فقد يمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد

من الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة
بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة
فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات
وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر الحجة القول الاخر وجوابه
وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط فايدتان الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء
على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول
بكون المط هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ
النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه
بخلافه ههنا وهو ليس مشكل لعموم الكلام ثمة ليس وعلى اي تقدير ففيهنا اشكال اخر وهو
انه على القول بكون المط بالنهي هو الكف يؤل الامر الى النهي عن ضد الكف ليس على القول بان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتم الثانية اختلفوا في ان هذا الترك
هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار
على فعل الحبس فيه رضي الله فترك صوما او صلوة وما لو القي في النار وتمكن عن الخلاص
فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص له الثالثة اختلفوا في دلالة النهي
على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر
والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية
لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على الماهية الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء
اخر فمن يدعيه فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالتربا
وصلوة الحايض ونهي الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز
والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف
عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي
يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي
الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ليس مع كونهما مفيدين العموم في الجملة فضلا
عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المقدر والمسلم في مبدأ الاشتقاق اذ كما ان المط

يحتمل

يحتمل
الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ليس يحتملها فكما يصح ان يقال اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام
العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقال اطلب منك ترك الزنا او اطلبه في هذا الشهر منك 10 اعاما 3
ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد
الطبيعة في الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من
جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو
خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة
ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل ووقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم فقد
ظهر اوجه وجيه ولكنه ليس خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرنا هو دلالة الصيغة عليه باعتبار
الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظاير المبحث والا فلا يمنع الحمل على العموم في صلوة الحايض
وما نهى الطبيب مقيدا ولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم وقع
عليه النهي ولذلك يحمل الاطلاق في ذلك الزمان هنا بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة
اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام
لحصول الامتثال هنا بفرد وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري
الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ليس بان يقال
لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المط ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالجهل
والقبيح بل نقول ان المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة فربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد
المنهي عنه في الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصوله الفعل فيه ثم ان التكليف بترك
الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفان فيحصل الامتثال بتركه
على الثاني دون الاول فمقتضى الاستدلال على التكرار بان المط منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا
بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع
المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على
الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد التروك المفروضة بحسب الاوقات
بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالتمام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب
على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك

الاكل في الصوم ولبس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه
في عام او شهر او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة
النسبة الى الفعل والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات
فلو فرض ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال ح لاجل ذلك
الترك لان الطبيعة لم يترك ح مع ان الامتثال بالترك الآخر ح لعدم المقدورية لان المقدور
ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل نقيضين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن قد وجد ايقاع
الاخرى وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة في آن من الاوان لتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد
كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من قال بالفور
فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه
عدم القول بالفورية ما فيه مع ان الشيخ ره في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم
ذهب العلامة في يب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول انه
العقلاء يذمون العبد المسوّف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن العرف
بالجعل فيلزم القول بالفور لذلك اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما
من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال بل ربما منعه
بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا
بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز
الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة بناء على
نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالف
الاول افرط فهذا تفريط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان
من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا
المحقق الاردبيلي ره وسلطان العلماء والمحقق الخونساري وولده المحقق والفاضل المدقق
الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل السيد صدر الدين وامثالهم رحمهم الله تعالى بل
يظهر من الكليني ره حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه

بذلك

لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص

بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة واما المخالفة فيه كان من العلماء اشار
الى ذلك العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين
والقول بعدم الجواز هو المنقول عن كثير اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل
الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي
آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو الجواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام
بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون
الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد
له جهتان فمن حيث انه من جزء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا
على الجواز وجوه ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة
الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من
ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد
محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد
الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت
ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت به عدم امكانه
الموجود في الخارج لا استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع
الف شرط فلذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في
الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة و
هذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا
غائلة في التكليف به مع التمكن عن المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم
من الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر
بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو
بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك
ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه البتي الذي بيناه في موضعه

ولكن غاية الامر ح توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق
الكون في ضمن هذا التشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ماذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من ما يصدق عليه فرداً مأموراً به من باب المقدمة ليقع والامر وان لم يتعلق
بالكون الخاص عينا لكن تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يمتنع اجتماعه مع الحرام
قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والا فلم يبق فرق بين
الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه
تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه
مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع
بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والتشخص ايضا عينيا كاصل الكلي والا
فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا
ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب لانه
واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب
وعدمه هي المقدمات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور
بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما
ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون
المقدمة مطلوبا للآمر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجب تخييري نعم لو فرض انحصار
تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم
فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو مم قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين
هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان
قلت القدر المشترك الانتزاعي عن الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام
ويتخلص عنها قلنا ان مهية الصلوة المنتزعة عن الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد
للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع منها من هذا الاعتبار هو مهية الغصب الثاني انه لو لم يجز
لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المنصوصة انما هي من جهة
اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي

في التوصليات بل المحقق ان
قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع
مع الحرام على مذاق الخصم لابد
ان يكون معناه انه مسقط عن
الواجب م

ملتفا م

عنه م

مجديا

مجديا للزوم القبيح والمحال وهو مح على الله الحكيم مع ان هذا يدل على المط بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق
بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المأمور به مط بخلاف
ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع
في المنهي عنه مع عدم ما يلزم لو كان اخص من المأمور به مط كيف وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه
ان شاء الله تعالى ولذلك افردوا الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية و
ان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها
على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى المسائل الكلامية على بعض الوجوه مثل ما يرجع الى الاصول لتحرير الدليل
فنقول معنى قول الله لا تصل في الحمام ولا تطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة كان ارجح من
فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة فمعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما
مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد
وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادات بخلاف التحريمية
بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش في مواطن الابل عن انفار
الابل وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب في شيء اولا نمنع هذا الاستقراء
وحجيته وثانيا ان معنى كراهية تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون بعينه هو
الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض
الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المعنى ح ان الصلوة في الحمام منهي
عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة فعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض
للرشاش منهي فالنهي ايضا تعلق بالصلوة فعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي
عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام
ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هي لاجل التعرض
للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الصلوة مع كون الغصب ليس باوضح من اتحاد
كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات في كثير من الاوقات و
تخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا
في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كوقع ارياح الآباط في غسل الجمعة لا يستلزم

بوزبر بغل

الاصول بدل

كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل
الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون ولا يجري فيه هذا الكلام
فلابد للخصم انه يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل
على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا
منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من
جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة
في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب
فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب
ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو الارجح منها احسن فاترك الصلوة في
الحمام واختر الصلوة في المسجد او البيت فانت خبير بان ذلك مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلق
المتعلق بهذا التشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة
مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع
هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم
الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور فان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب
الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر
والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة
النهي على طلب الترك فهل هذا مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مجتمعهما الحاصل ما ذكرنا على انا نقول
ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع
في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة فلا يصح
ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع الصلوة ركعتين يستحب فيه الركعتان وكل يوم من الايام يستحب
فيه الصيام وما يقال بان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس كانت ان يكون كلهم
عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه يكلف في هذه الاوقات التي يصلي فيها بدله
عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها فيها هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت
المرجح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت

المكروهة

في الوقت المكروهة بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا
وظيفة هذا الوقت المكروهة وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الواجح ترك الصلوة
المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض و
الايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير يتفق مرة في عرض السنة
ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل لا يترك الصيام ومع ذلك نهي عنه الشارع في السفر ولا يريد
منه بدله الذي لا وجود له اصلا بل ولا معنى له مطلقا فان قلت فما تقولون انتم في العبادة المكروهة
فهل يرجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت
بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلق بذاتها ولو فرضت تعلقه بذاتها مثل ان يقول ان قرائة
مكروهة للحايض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحايض من جملة ما نهي عنه لذاتها فلا
اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة الى تكلفها اصلا واما لم نحكم صريحا
بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قرائة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي
باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول
برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احدهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون
لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص
مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد يساوي الرجحان الثابت لاصل
العبادة وبيساويها ويزيد عليه فتركه باجماع فعله وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من
العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار
غير هذه الخصوصيات سواء في الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة
والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه
راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يلزم النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية
الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون
يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم على تلك الرجحان والمثوبة على
انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يتدارك بدل كما
عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة

مع ان العبادة لابد فيه من الرجحان ثم ما قلت ان الفرد المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل
العبادة ومهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا ممكن
بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب و
الا لا يصح اكثر عبادات منا التي لا ثواب فيها اصلا نعم لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور
القلب ووقوع الخطرات الغير الملائمة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب
القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة الامر فهذه العبادة من حيث انها موافقة
يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى
ان الامام موسى بن جعفر عم كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في الروايات واتفق مضمونها في
الكافي من ترك التكلم والمخاطبة مع الله مع كونه متكاسلا ومتثاقلا اولى من فعله ولذلك ارتكبه الامام ع و
لو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما مع تكرره وسيما في مثل الرواتب المتأكدة غاية
التاكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب
بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل تسويل النفس
وكيلة فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة
مطلقا وان كانت العلة فيها عدم اختلاط الانساب فتحصل صورة العبادة يكفي في صحتها وقصد التقرب
ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج ثم ان ما ورد في امثال هذه
العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عم
صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه منه وربما بل ربما كان في غير السفر او غير ذلك
من الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم
السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم ففيما لم يثبت الكراهة فالكلام فيه ما
مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادة مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها
من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما
كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير و
كما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة
على القول بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا

يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة
مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز فيها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية
الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها فيعود المحذور والا
فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح ونقول ذلك الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة
في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا
منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك
خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان هذا الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا
اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ
نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا
او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من
جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المكلف شيء واحد
ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت
انا لا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد فجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في
صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام
فاعتبر فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب
وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في
الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون
به القانون وما سيجيء فيما بعد فالنهي ثمة يتعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانها غصب
بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاكوان والاكتفاء بلزوم اجتماع
المتضادين مطلقا وليس مثالنا في العبادات المكروهة مطابقا للمبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول
بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقايس فطابق
بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في
الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع
التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن نقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار

المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي اوردناه في
الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي
ذكرناها في رفع جواب بدء انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى
منه وما دفعت به المعارضة يناسب ما اوردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول
بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع آه فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوح
بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذا الوجوب والاستحباب وقد اختلط الامر في هذا المقام ويشهد له
التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ليس هو الكلام فيما نحن
فيه وهو ليس من المواضع التي اشرنا ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه
الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروطها
الطهارة وبعد وجوبه يجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب الغيري معناه انه
يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لانه يستحب الغسل لاجل ان يتحقق استحباب الفعل
في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار
تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف به لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي
لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ليس متغايرا
وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث التشخص
وما ادري ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل
راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى
انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فلم يخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى
به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك وقد اضطرب كلام
الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترنا فلا
اشكال وقد بيناه في كتاب مناهج الاحكام التالي قال السيد فاذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه
عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة
والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه
اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا

لكن

لكنا نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك غير مسموع المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة
كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام ظاهر مناقض لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد
فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وليف فكما ان الكلام في جواز اجتماع الامر
والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال
مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق و
فيه ما اشرنا من ان الحق وان دل على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير
الحرام مسقطا عن الواجب لا انه الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان
يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك
لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي او يقال بانه
صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناط
ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع مطلقا وكذا المستدل من قوله مطيع عاص
لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الطاعة بجهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب فلا
فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح
اذا اراد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وبارادة
حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ليس هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب
الفرد من باب المقدمة فيكون هو ليس توصليا سيما وفي محل البحث هو الكون الذي هو جزء الصلوة
وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل الجزء بوجود غيري
كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزء مفهوم الخياطة وفيه انه
ان اراد كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها عنه جزء للخياطة والفرق بينه و
بين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون
الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ليضم و
لا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان وما يشتمل عليه الخياطة لينطبق
على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل
ح ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه

اللهم الا ان [illegible] اجتماع [illegible] منه

فان الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي [illegible] آه [illegible] المقام [illegible] جانب الآمر [illegible] جانب المامور به [illegible] الاول [illegible] رفع المانع عن جانب الآمر [illegible] المامور به [illegible] وقد حمله المكلف [illegible] الامر [illegible] بيان امكان اجتماع الامر [illegible] عن جهتين [illegible] صدق [illegible] عاص [illegible] القطع بان العبد [illegible] مطيعا وعاصيا [illegible] ظهور ارادة الاتيان بالمامور به كيف [illegible] اللفظ [illegible] العرف [illegible] منه

على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة
في هذا المكان ليس مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما بمجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت
فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فهذا مناقشة في المثال فلنمثل بما
ذكره بعض المحققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا
مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد
الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي
ذلك بل الكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا
عنه فتعين بطلانها وليت شعري كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة
لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول ليظهر الجواب عن
ذلك بالتأمل فيما مر فنقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد الامر بالصلوة
من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي هو بعينه هو الكون
الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا مطلقين والحاصل
ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من
عدم اجداء تعدد الجهة مع قوله بحيث يعد في الواقع امرين ان اراد بذلك لزوم تعددهما
في الحس ففيه منع ظ وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف اصل الحقيقتين
في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايرتان في الحقيقة متحدتان
في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت تعددها في الشرع في غاية
الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز تركه هذا
الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس
مطلقا وكذا المكروهات وغيرها مما مر قوله وليت شعري كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له
لا تركع واركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما
مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك

سقط

مسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق
به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد انه لما يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم
العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما فمقتضى
الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل وجه البحث استدلالك
من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشرع على
طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدلال حسن لكنا نجيب عنه
بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشرع وايجاد الطبيعة لا
يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مط والاتيان بايجادها
في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت
كاشفا للحجاب عن وجه المط ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه
الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك
لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة
فههنا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد
اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب
لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في هذا
الفرد الخاص المنهي له عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا مبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر
بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء
في ضمن كل ما صدق عليه الصلوة المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما
يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا
لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فاين تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل
لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا
اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتأخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز
الاجتماع في اصل المسألة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة

فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو بظاهره في ترك الواجب ليس مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامها انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الكراهة الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان للدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلافه ههنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب فترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكل ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من ترجيح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنونه به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الآخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مرت الاشارة الى الحيوان الاجتماع فيه عقلا ولغة وان افهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا فيحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو لازم الفقهاء وهو الاقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق ولكن لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته ولا يبقى ان الخروج اخص من الغصب وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس موردا للامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه

[illegible]

[illegible]

والظ

والظ ان ذلك الامر استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظ ان العلم الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظ انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لامكان التخلص بوجه آخر اما بان يحمله غيره على ظهره فيخرجه من دون اختياره وغير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرط من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه واذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يحقق على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اي مبني على ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي على جعل التكليف من قبيل التكليف لا بعلا ى والتنبيه على استحقاق العقاب لا الطلب الذي لغى في نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد

اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال و تحقيق المقام يستدعي تقديم مقدمات اوليها المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية هو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب للامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا الا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها

الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود او الايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحسن العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكفي غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذا يترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب النهي والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ليس من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة الجواز اعطاء ماله بغيره واحتمال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن سلك في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة يثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التزكية والحرمة حتى يثبت التزكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التزكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المثبتة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع لجهة صحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه كمثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك لا ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحد في الوجود ام لا ليس خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل

فيما كان

فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة حال الحيض فالنهي انما تعلق في الوصف فيها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا يقبل الحايض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحايض منهية عن الصلوة ما دام حايضا فليس معناه انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالحكم مكلف بالصلوة والحايض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو بصورة الحاصلة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك فيظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحايض واما النهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ليس يجهل انه يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي عنه لشرطه بان يكون لفقدان

فالطامس

اما

الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصف اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد وفي غير الفرى واما المنهي عنه لوصف الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب المبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذبح وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصف الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل متكتفا ليس مثل ذلك اذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا لذلك ولا تلايتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الاتية تنبيه اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من يصلي صلوة صحيحة درهما فهل يبرأ

ان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وانه الذي لا يسقط قضائه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الحكمي التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها الا يرى ان في صحة صلوة الظهر بحسب النوع قد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الامر فوق هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين في الظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في ان دون ان او بجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فاسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا و

وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال الظاهر او المراد من قولهم ما اسقط القضاء انه فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد مما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفاسد تم ان اريد مما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزوج باخرى في الطلاق ونحو ذلك وقد يعبر في مطلق الصحة بذلك ولا باس به وح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهي مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر المحققين الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة العمومات فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا اليه في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في

العرف

في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف انما هو الحكم لان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا ولعل النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا لا اقل من الاباحة ولا ريب في نفاذ الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام في الاباحة فان مضادة التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فمع ان يقول لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال ان التصريح بذلك قرينة للمجاز وان المعنى الظاهر من النهي ليس ذلك ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة لم كما في رأيت اسدا يرمي بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشارع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعها الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فيما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك لاجل كونه ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احله الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة

هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان
فيجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمنا و
حققناه من التنافي عرفا او انفهام التخصيص والا فلا منافات ولا استحالة في اعتبار الجهتين في
ما كان المنهي عنه نفس المعاملة بعينها ماتر ويشكل بان الخصا المقتضي في البيع وفي مثل احل ونحوه ثم
لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا ساير العقود ولا يمكن
التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات
الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض
الاحتمالين فتساقطها قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين
مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله ع البيعان بالخيار بحاله مستلزما اللزوم
بعد الافتراق وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخرج عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل
جعل ذلك عند الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع ولا نكاحة رد على من ادعى اجماع
العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد
وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك
الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد
فيهما بل يحتاج ثبوت الفساد الى دليل من الخارج من اجماع او نص او غير ذلك من القراين
الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على
الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل
العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي
نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع جريانه
فيما ليس مقتضيهما الامر وان اصل المقايسة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته و
الامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض
او حصول التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضي المتناقضين متناقضين
او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي
الصحة لانه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول

بحجة القول

حجة القول بالدلالة شرعا مطلقا فقط استدلال العلماء كما مر وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع
فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم لينفي وفي معرض المنع واحتج اليفه
بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل
لان الحكمتين ان كانت متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي
عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة
وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها
عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة
وجوابه ان كون مصلحة النهي اصلح مصلحة راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه وترك
الفعل اولا راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافات بينهما اصلا اذ رجحان
النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب فيما ان المصلحتان تابعتان للنهي وترتب الاثر
بالذات لا انه يعرض صحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد
في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى
سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه خلاف
المطلوب اذ الظاهر ان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الله تعالى ولا
مخالفة السيد ليس معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات و
غيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس
العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ليس واحتجوا على الحكم الدلالة لغة بان
فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققنا
واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لانه مقتضا كون الفساد
من مقتضيات التحريم الذي هو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل
نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي وانه مبني على القول بكون
دلالة النهي على التحريم ليس شرعيا فقط كحجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم
التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن
استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم تذنيبات انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب
ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم

حسن لانه صوته النحو ويلزمه القول بحلية البيع الربوى في المبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي
واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققنا من فهم العرف في التخصيص
وان كان العقل لا يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية
لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان
الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان
باعتبار حزازة في الشرط بان المنهي عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فديم الحكم بالفساد فيه ما مطلقا وان كان
قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل
المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح
فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال
يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل فائدة افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالوا بدلالة
النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس للتعيين الصحة ولا
مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم
اطلاق الاسم فقوله لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك
الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبتت
لها حدود وشرايط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي
على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي
عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها
صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما متمكنة
من الصلوة الجامعة للشرايط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل
واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على
الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في
الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا نريد من الصلوة الجامعة للشرايط غير عدم
كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها
من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو لهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع
لهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل

القطعي

القطعي بما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها
بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف الظاهر لا دليل عليه الباب السابع في المحكم
والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان الاول في المحكم والمتشابه قال العلامة في تهذيب
اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو
الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح الظاهر المأول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه ومنشأ الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع
وزاد قيدا اخر وهو ان الاحتمال وعدمه الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما
قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى اللغة التي وقع بها لعدم احتمال ارادة غير معناه
بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بالقرء ولم يمثل
للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر و
المرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد
للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة و
العرف والشرع على الترتيب قال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة
كقوله تعالى ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيد اللفعلين
معا ما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل
في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم لحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف
كما فعله في الكشاف مأول وتمام كلام العميدي ان هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره
اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القراين قد يفيد القطع بالمراد و
قد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم هيهنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء
والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية
الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع
الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر او الاحاد وبعد الثبوت
فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى
فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة

وكذا يجوز في قولك رأيت اسدا بالملاحظة الرجل الشجاع النظر الى السماء او انظر الى الارض بارادة مطلق

الفوق او التحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل

عن مراد شيخنا البهائي ره بتمثيله بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام

ان هذا التقسيم لابد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع

في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة

على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فنقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن

هناك قرينة على نفي التجوز فبا صالة العدم ولما اصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة

المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ره ان السموات والارض

في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة

العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام

فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لابد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة

فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير

المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ

الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو

ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن محل كلامهم ايضا اذ

الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك التفاوت

الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا

ولا يحصل التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال

وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور

امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطع على

الخاص والظن على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز

من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ

الكرم العلما ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين

ولاحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام بعنوان

دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث دخولهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة

العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما

لا يفيدان الا الظن الدلالة في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم

انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ

في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة

المعيار في الفرق بينهما هو كون حال المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من الحال

هو الحكم او الوصف فلا يتجه قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام

ولا جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم حينئذ عن المصطلح وارتكاب نوع من الاستخدام

في الضمير المجرور كيف كان والامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو

مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من

احكام شيء غير مذكور وحالا من احواله واما نفس تلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق

ايضا كما ستعرف المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني وفي

في كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر الاشارة في مقدمة الواجب

فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام

المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة

لانه اما ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق

الكلام عليه كقوله ع رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا الكذب او صحته

عقلا كقوله تعم واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل

اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذه يسمى مدلولا

بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة

بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا

يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم اخر يشمل سائر

المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك

الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء بحكم الشرع مثل

قوله عم كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان
الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل
المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يق اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير
الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهله وغير ذلك وربما
يفرط في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله
في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام في ذلك سيجيء انشاء الله في بدونه قصد المتكلم
على نظم المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في
الايتين فالاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق
واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات
فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى لحن الخطاب وفحوى الخطاب و
سيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام
مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق
والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح
فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ماله المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكر
للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل
وكذا حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يذب عن ذلك
باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو
الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذا
الحمل واقل الحمل اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل
من بيان مقدمات ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذا
الشريطة والجمع شروط وشرايط وقد شرط عليه كذا ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه
اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس انه الزام الشيء والتزامه
في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا بمعنى كون

بحصول

لحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء
المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوها
والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق
الثاني ما عملت من حيث تجزبه وان كان مثقال ذرة وقد يسميه النحاة ان الوصلية ومثل ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث
وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف
وحول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف
ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة هي جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذا بعض الامثلة
الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم ملخوذ من المحرك الثاني الجملة الشرطية
ليس يستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم
ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على عادة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان
الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي
ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء
الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ليس مثل اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على
انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف اهل لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال
كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان
الاول انما كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس
اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة الاية ناش من الخلط بين الاصطلاحين
وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به
احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد
انحصار السبب في الشرط وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر اذ علم له سبب اخر فالسبب هو
احدهما لا بعينه ولا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر

قوله عم كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان
الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل
المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير
الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهله وغير ذلك ومما
يفرط في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله
في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله في بدون قصد المتكلم
على نظم المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في
الايتين فالاولى لبيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق
واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات
فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى لحن الخطاب وفحوى الخطاب و
سيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام
مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق
والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح
فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ماله المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكر
للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل
وكذا حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يذب عن ذلك
باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو
الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذا
الحمل واقل الحمل واعلم ان اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل
من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذا
الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا ويشترط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه
اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه
في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او فيما علق عليه جملة وجودا او عدما

مجهول

جهة تقييد ...

محصول مضمونها عن ... انتفاء انتفائه
المشترط به ولا يستلزم ... العهد ونحوهما
والشرط في ضمن العقد ... من مصالح
الثاني ما علق عليه ... مثل ولا اكثر
فيباتكم على البغاء ... ما ذكر التالي
وان كنتم جنبا فاطهروا ... الصرف
وحصول الحول شرط لوجوب ... لكن
ما صرح به اهل العربية ... بعض
الاخر مثل شرط الجائز ... الجملة الشرطية
ليفيد يستعمل في معان كثيرة ... فقط مثل قوله
ان كان هذا انسانا كان حيوانا والمقصود منه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان
الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي
ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء
الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ليفهم مثل اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على
انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف اهل لسان العرب فظهر هذا الاستعمال
كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان
الاول انما كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس
اولى لا اذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة الاية ناش من الخلط بين الاصطلاحين
وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل
احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد
انحصار السبب في المذكور وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر اذ اعلم له سبب اخر فالسبب هو
احدهما لا بعينه ولا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر

قوله عم كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان
الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل
المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يق اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير
الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهله وغير ذلك وربما
يفرط في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى
في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام وذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في بدون قصد المتكلم
على نظم المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في
الايتين فالاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق
واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات
فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب و
سيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام
مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق
والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح
فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكر
للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل
وكذا حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يذب عن ذلك
باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو
الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذا
الحمل واقل الحمل اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل
من رسم مقدمات ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك
الشريطة والجمع شروط وشرايط وقد شرط عليه كذا ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه
اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه
في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حروف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم

جزاء وجه شرط وجه جزاء
وجه از عدم شرط عدم جزاء

حصول

حصول مضمونها عند ... انتفاؤه انتفا
المشترط به ولا يستلزم ... مهد ونحوها
والشرط في ضمن العقد ... ن مصا ... رديق
الثاني ما علت من حي ... قال والاكثر
فيتاتكم على البغاء ... اديق الثالث
وان كنتم جنبا فاطهروا ... ة الصرف
وحصول الحول شرط لوجوب ... لكن
ما صرح به اهل اللغة ... بعض
الآخر مثل شرط الجا ... الجملة الشر
ليف يستعمل في معا ... ط مثل قوم
ان كان هذا انسانا كان ... دكان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قواعد اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان
الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي
ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء
الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ليفيد مثل اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على
انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف اهل اللسان العرب فظاهر هذا الاستعمال
كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ملاحظة الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان
الاول انما كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس
اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة الاية ناش من الخلط بين الاصطلاحين
وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به
احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد
انحصار السبب في الاول وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم له سبب آخر فالسبب هو
احدهما لا بعينه ولا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر

قبلها الطارت ولكنه لم يطهر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح
يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظ انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم
الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا عليه حصول
مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان
على عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان الواقع ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع
بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يق ان قبضت في المجلس صح
الصرف يجوز ان يق اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا
اصوليا فلا معنى لاشتراط كون الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل ان
حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظ فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه
ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق
الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية
لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة
اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يق من ان قولنا
ان قبضت في المجلس صح الصرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في
المجلس ليس بصحيح والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء
ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظ فلا يتم اذ قد بينا ان الظ من الجملة الشرطية على تقدير
الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما بينا فكيف يصير مساوقا للشرط
الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية
والا لزم التناقض وان اريد به معنى آخر مثل ان يق المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء
شيء آخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا يفيد هذا
المعنى فهذا وان كان له وجه من سابقه لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا
تفيد الا السببية التامة او ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر
مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء قد اشرنا
ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظ انه لا فرق بين ادوات الشرط وما له

على التعليق

على التعليق صريحا او متضمنا كالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بالحجية مفهوما بالخصوص اذا
تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على
انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاء
زيد فاكرمه لمجيئك ان جاءك زيد فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا
ثبت التبادر في العرف يثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط
في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في نهج حيث قال الامر المعلق
بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له ولو لم يستلزم العدم
العدم خرج عن كونه شرطا فيؤدي مؤداه كلام غير لايق وهذان الكلامان مبنيان على الخلط
بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان
معلولان بالذات شرطا مع قطع النظر عن حصول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط
والغفلة عن ان معناه في الاصول هو ما ذكره العلامة ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية
فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما يق
من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد من ان يكون حقيقة
في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في
الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض
الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما
ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة تامة لا او ما معنى الالزام و
الالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هنا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا
بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا ويجب تنزيه كلام الحكيم
عنه وفيه الا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفايدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم
الفايدة الاخرى لا ينفي احتماله مع ان الغالب وجود الفوايد ثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية
ولا يناسب القول بالدلالة اللفظية كما هو المقصود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان
المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتثبت باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ

المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم
اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية
اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فايدة اخرى سوى
ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك ففيه ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم
الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل عليحدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع
وانه اغاية لو وجد مقام لم يحتمل فايدة اخرى يحتج به على اللغوية وهو مما يرد عليه انه يؤول النزاع
في بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا
من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لم يحتمل فايدة اخرى وان ذلك
اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور فايدة سوى فايدة
معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه
مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فايدة سوى
انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها الى ان يدعى منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوايد لا اذا لم يحتمل
فايدة اخرى ايض قلنا هذا ايض لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القراين الخارجية
فالظ ان المنكر ايض يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية
فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها من بين الفوايد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوايد في موضع
يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب
منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول
شهادة الاخر وقد ينوب بعنه انضمام امراتين او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم
عند انتفائه لجواز ثبوت بدله وظ هذا الاستدلال التسليم فهم التسبيب كما ذكرنا لكن المستدل به
يتمسك في نفي الحجية باحتمال النايب فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط والا لا نسد باب الاستدلال في
في الايات والاخبار فنقول انما لم يثبت شرط آخر ولم يحقق سبب لخرق الاصل عدمه لا يرتقي هذا بناء
ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا ليس
من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول لما التبادر يقتضي
انحصار المعلول ويفيد تعيين السببية في الظ وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي

[illegible]

يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة
معنى فهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور فنقول الشرط او السبب
احد المذكورات كما ان الظ في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على
التخيير وذلك لا يوجب ضرورة صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايض بقوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم
نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما ففيه مدفوع بانها تنتفي
عند التنبيه وقد يجاب ايض بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فايدة سواه وهو متحقق
هنا مثل تنبيه المولى على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك
ويظهر الكلام في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب
في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيأتي والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على
الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لان المجاز خير من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي
ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الاية
عليها ح هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما يكون للفعل
مثل لا تقتل انا كنت محسنا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا
تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايض قوله تعالى ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية اختلفوا في ان تعليق الحكم على
وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم
وفي السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله ع لئن يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي
شعرا اي امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون
بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم ولو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفاء العرى
الوصف ح عن الفايدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان
ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عرضه اي لما طله ومسالله ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته
يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول ليظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فايدة

اراده المفهوم من الاجماع القاطع لعلمنا
على موضوع فالاجماع هو القرينة
على عدم ه

لغو والفوايد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المنكور مثل حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى
او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد
او غير ذلك مما ذكروه فان قيل فقد يبدل ذلك اذ كان ذلك اظهر الفوايد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم
الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفايدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت
فايدة ما واذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفايدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر يتحاشى
عن القول بمقتضاه لبعد وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من السيد في
مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا
القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري
قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستيجاب فهو وما يتوهم حجيته
في المثال المذكور هنا انما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذا ذكر لو
هنا والا فقد تكون فايدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان
وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك
ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في امثالنا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى والمحكي
عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ما ذكرنا ان فهمه لعله كان عن اجتهاد في اللغة وكلام
واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الدلالات الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام
منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا وفي المسئلة توقف وان كان الظاهر في
النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه
في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة فضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود
والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة
مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة ره في نهـ بل لان الاتحاد موجب
المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف
العكس وبالجملة المقيد مطلوب يقينا مع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم
صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع كون المطلق رقبة واحدة ثم ان ههنا فوايد
انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم

اللائي

اللائي في حجوركم فلا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك ويمكن ان يوجه ان النادر انما هو المحتاج
حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج
في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص
الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد ومما بينا ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد
مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة
عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وكيف قالوا باشتراط
عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم
في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي
هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فنحملها عليه لا لان الحجية
انما هو اذا لم يظهر للقيد فايدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف
كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثاني قد توهم بعضهم ان فايدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا
كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة
او الى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة
هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا
في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا
القبيل ولا يخفى ما فيه لكمال وضوح الثمرة والفايدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية
يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج
وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي
في محله وليس الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام
الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول
بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وبما يرجح المفهوم على منطوق
اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ الغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم
مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع
مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة المذكور

وقد وقع هٰهنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقاً اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيداً ان اكرمك
لا تعطه ان لم يكرمك وهو بكم لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى
النفي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله عم كل ما يؤكل
لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه الحرمة ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره
ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن
جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة
وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها
ومفهوم قولنا بعض السائمة كذا هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذا ويلزمه ان يصدق
قولنا لا شيء من المعلوفة كذا ويلزمه ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذا هو بعض
السائمة كذا وقد تبعهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ
من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى
لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كذا وانت خبير بان ذلك التوهم يشبه
بان يكون انما نشاء من بعضهم من جعل المفهوم نقيضاً منطقياً للمنطوق وان كان صدور
ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم عن ارباب اختلاف الموضوع ولذلك لا يتصادقان
ليضاً والظ ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع
لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما
فهم الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق
فكل قد ثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك
القيد فلا يبقى التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما يبقى ان الفائدة يحصل في الجملة بثبوت المخالف
في الجملة وهو بعيد عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم
سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذا فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فينتفي بعلفه
كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد
المسكوت عنه يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلاً يجوز الشرب والتوضي من سؤره فنطق به في
الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول ليضاً مع كونه شريكاً للمنطوق لاجل عدم لفظ

مشهور

لفظ مشهور جامع لهما فبقي بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك
فقد يصح ان يق مثلاً كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلاً وكذا في قوله كل غنم سائمة فيه
الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ليضاً يمكن ان يق كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع
المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي
الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج
عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبني على التبادر من اللفظ وعلى لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة
لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم
السائمة فيه الزكوة الحق ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم
فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا
ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم فقط واثباتا الى البعض فانه
القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض
الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يضر ويقل وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول
وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهموه فالتحقيق ان
يق ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلا
وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا
اما نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من
افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره موافق لهما لا ايهما اي ايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف
قيداً لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد لا دلالة في قولنا
في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على
ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا
لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية
على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية
العامة مم والا لكان وجيها الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقاً لاكثر المحققين والظ انه اقوى
من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل به والمراد بالغاية

لا للبعض كما هو الظ من كلامه وهو
الموافق لطريقة اهل اللسان في
توجه الحكم للافراد

هنا النهاية لا المسافة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة
حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر ذكروها في مبحث الى لانتهاء الغاية فلنقدم
الكلام فيه لتقدمه على بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية في المغيا ان كانتا من جنس
واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل
والقرآن دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف
ما لو اختلفا في الماهية وتميزتا في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مطلقا ورابعها
التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لا لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على
الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ
عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما
فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار
اليه من جهة الدليل الخارج ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهم فخر الدين وابطل بانه
لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فان الاستعمال اعم
من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك فلا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك
بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد
بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه
انه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فتم في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى المجرى
اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة فالحق ما قلنا لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل
ان وجوب الصيام الى الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة
بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان
الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم
ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم الليل ما
ينقطع عند الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم
سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه ما بعد الغاية قلت ان اراد
من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد نفي عدم
السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول

بانه لم يقل به احد

بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ فيما كان اخر معلوم ما | ان قلنا بجواز النسخ ٢
خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من ذلك مثل ان يقول
سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يتبع في العرف لتحديد المنازل او لاعلام
المعالم فيتجدد السلسلة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدأ ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها ويعتبر
بخصوصها فلا يعد تجوزا ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام
المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفقهاء لان القرينة قائمة على ارادة
الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة
في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المخاصمين انما كان ذلك الذي ذكر في
الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره عن عيرهم وعما وقع فيهم في اثناء
الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم
الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار انما هو مقصود البيان
الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي
الحقيقة مفهوم الغاية حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف
النهار فالامساك فيما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك وكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك
الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظاير هذه وما قولك ايضا انه فنقول هناك شيئان
وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه مخالف لما
قبله وينقطع الحكم عنده لا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول
مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم ندعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا
لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحدى الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم
اللزوم بالاستعمال فيهما معا فيكون لقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب
عنها بالتامل فيما ذكرنا ... مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم
الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي
خلافه والعدول عنه انما هو لذلك والتحقيق ان الاولى تعميم المبحث في كل ما يقتضي وكان حقه التاخير عما

على ما ذكره علماء المعاني والبيان وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك
فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن
فيه فاختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان
الحصر معنى مركب من نفي واثبات وحاله المدلول منطوقا في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل
عبارة عن نفي الحكم للمذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول
التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني
انه لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس
فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه
مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم الافادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى
ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين
مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو
والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الحصر في الصفة الى استغراق الافراد بان تدعي وحدة
الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد
القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى
من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج الثاني بان ذلك لو صح لصح في العكس
يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق
التغيير بحسب مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفهومات وانما وقع في الهيئة التركيبية
اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبا
الفرق بين صورة التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح و يجمل ٣
المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات المتصفة
به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد هو الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر
اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد حصرا اعني حصر وصف
في الامارة واذا وقع الوصف مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به فهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان
كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص ولذلك لا يوجب عدم وجوده في

ضمن

اوان
وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او
المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا اندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد
واوجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل هذا انسان فان المراد من الانسان هو مفهومه او فرد ما
لا مصداقه لهم كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما
فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم معين ما
قابل لجميع الافراد فاد المتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده
مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من
حيث هو حتى يرد ان اتحاد الحمل لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر
واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه في ضمنه لتم ذلك بحمل المنكر
مثل زيد امير فينتفي التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود منه ان زيد هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى
الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه وظهر من جميع
ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من جهتين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا والا
والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة وهو التعريف واما الجواب على الثاني فيظهر مما
نقله من ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في الارادة الذات والصفات ومنع الملازمة
ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر من ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك
مثل قولك ضربه زيدا قائما فالجهتان المتقدمان حاصلتان فيه فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما ‹صدقه على يد حيث لا عهد خارجي فيحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضم›
في قولك ضربي زيدا واما في صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد
صديقي على طريقة الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان
معرفا باللام يفيد حصره بالمسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء
الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما
في العرب كريما ولا كل من القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان اختصاص القائم والانسان في زيد
واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم
زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم فكذلك ‹كونه لكن انما زيد قائم›
لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه استدلال العلماء بمثل قولهم انما الاعمال بالنيات و

وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل معه دون بيئة ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن
القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر في قوله الاعمال بالنيات فوقع الموجبة الكلية
المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة
تعريف المسند اليه ليغو ولا اظن من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما
عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال
الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل
مفقودة سواء ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل
بصحة انفصال الضمير معه في مثل ليغو بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه
بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف
لان ان انما هو للتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا
ما دخلت عليه بالاجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح ابن هشام وغيره فالتحقيق
انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكورين وانما يريد ليذهب عنكم الرجس لعدم
ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره غيرهم ليغو وفيه ان
المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ارادة اذهاب الرجس معصوم على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم
للانحصار مطلق ارادة الله وذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار
النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت
التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين قولنا ان زيدا قائم وانما زيد قائم
وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ليغو فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق
بين انما الحكم اله واحد وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المنطوق والمفهوم وقد
اشرنا اليه انفا ليغو واما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومها ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه
لجعله من باب المفهوم الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد
من الدلالات ولانه لو دل لكان في قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفر لاستلزامهما نفي الصانع
ورسالة نبينا واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص

الكل ح

مانون

في الكلم

ونفي الحكم عن غيره صالح لذلك والاصل عدم غيره ولبيغو على قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على
ان المخاطب واخته زانيان ولهذا وجب الحنابلة الحد عليها لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة بخصوص
الاسم واللقب فيما اذا ليسا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكرهما ويكفي فائدة اصل الكلام
وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية
فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدم من صام خمسة نعم
يحتاج جوازه الى الرخصة من الشرع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا لان العقول الاول
نافيه واما صيام الزايد من باب مطلق الصوم فلا ضرر اصلا وكذا الكلام في عدد الاذكار
والتسبيحات نعم يمكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي لكنه انه من جهة اعتقاد ان الزايد مثل المامور
به في الاجر لا لعدمه ايضا نعم اما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة
لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو وقع الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق
بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي ذلك عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا
لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فنعلم جواز زيادة احد سوطا على الثمانين
او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد
الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذا كون الماء اقل
من كر او قلتين في النجاسة نعم ان الاكثر ليغو لا ينجس لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص
الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ليغو وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق
حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد
اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من جهة مفهوم العدد في قولهم ع اقل الحيض
ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل
لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل بان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق
بثلثة فليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والقران الكلام في المقادير والمسافة
وانما لها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ليغو كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة
ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيد
لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص

الوكالة والوقف ونحوهما بما فيه وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في
فيعلم ... في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد ... فالعام هو اللفظ
الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي ره واحترز بقيد الموضوع
للدلالة عن المثنى والجموع المنكرة واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دل وقوله
لاجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الاتيين من ارادة العموم الجمعي او الافرادي
وهذا اصطلاح ولا مانع من جعل العشرة المثبتة ليس عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام
على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزاءه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم
هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنها بالكلي
التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكلي
المجموعي ويظهر الثمرة في النفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم بمعنى الكلي المجموعي
لم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول ونظيره ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد
يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه
احكامه المقصد الاول في صيغ العموم والاول اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم
من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف
ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في
الخلاف في اصل الوضع والاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من
قولنا ما ضربت احدا ولم يضرب من دخل داري فله درهم ومتى جاءني زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم
فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق
على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف انه لا يضرب احدا فضرب واحدا
وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية
فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاء محمدا وقال يا محمد اليس عبد
عيسى وموسى والملائكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان ولم يمنع من ذلك وجوابه ص حيث قال
ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره ص واما استعمال كلمة

ماذوي

ماذوي العقول او على صنمهم كما في قوله تعالى والسماء وما بنيها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية
اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن
المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه
مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن
المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير يندفع ما اورد على الدليل
بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه
منحصر بالنقل اما صريحا محضا بالتواتر او الاحاد او باعانة تصرف من العقل كما لو استفيد من مقدمتين
نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه يثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما انه ثبت
من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له في كل موضع وثانيهما
ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فيحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم
العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو
معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغة واما التبادر وصحة السلب
ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا الاثبات لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان
مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما تثبت بمناسبة
ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك التخصيص بلا مخصص وهما محالان
والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من
الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيئا
اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى ومصلحة اخرى فيه تعالى مع انه يدفعه الوضع
للنقيضين والضدين اذ اقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له
لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة
بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق وذكروا ان الفصم لكسر الشيء مع عدم الابانة
والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين القاف والفاء في الشدة والرخاوة كما لا تمييز عن الكسر فثبت
ان طريق ثبوت الوضع بالنقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات

الاول

اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام
انكار ... الغافلين فنقول ان الوضع

الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليهما في اثبات الاشيا التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية
ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما الدوار التسمية بالاسم مع معنى في
المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دايرة مع تخمير العقل وجودا وعدما كما قبله عصير وبعده خل
والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه
هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في ساير الكليات كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب
وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزوه بالقياس في اللغة و
قد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا
وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان دفع كل فاعل لم يسمع من العرب
ونصب كل مفعول لم يسمع بنفسه ونحو ذلك كاطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب فيه وكذلك اقسام
المجازات وانواع العلايق للتجوزات ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم
بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك هذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر و
عدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما
هو للتميز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم اذا جاهل باوضاع
كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معنى متعدد ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف ان
في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني
النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الداب و
الديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان كلما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة
كان او مجازا ولكنه يريد ان يتميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملونها
فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الواضع
او يظهر عليه من مناولتهم او يرى انهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة
التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص
يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات
هو من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع
وان حصل العلم في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما
اشكال

اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك
لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي
الحقيقي او المجازي فايها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل ولكن وضع هذا اثبات المعنى الحقيقي مثلا
بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع الخصوصي على ما ذكره المستدل ليس الا اثبات الحقيقة لا مطلق اللغة
قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم دون استناد الى
وضع الواضع واما الطريق الاني والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم
صحة السلب في النقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع وكلالتها اينه غاية الامر كون بعضها قطعيا
وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما احاد بان مرادهم ان طريقه
اما قطعي واما ظني يجزي الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة الحاصلة مثلا
في معنى خاص في الكتب الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلولات للوضع واما حرمة العقل وكون الاهل
متيقن المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع التي يستدل بوجودها على
العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات تبعا
للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقريره الكاشف عنه تبعا
للاخبار المتواترة واخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض
الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقط فقد يكون
التكليف بالاباحة هكذا قيل وقد اورد عليه بالمنع في الواجب ايضا لكلام في الفكر المشترك كمن قتل النفس
المحترمة اشد من مخالفة الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه
وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم وبوهن التمسك
بمثل هذه الشهرة اقول وفيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور
العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك
البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام
ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وتخصيص منه وتعبير
المستدل بذلك انما هو ذهاب على مشي الخصم وتكلم باصطلاحهم والا فالحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال

مستعمل

الثاني

الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة
الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الخصوص وقد بينا
الادلة واما في الثاني فلان متمسك المستدل ليس هو نفس الشهرة بلا ان ذلك العلم له حقيقة والمثل منطبق
للواقع حتى ان ذلك المثل ليس مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم واما قال وارد على سبيل المبالغة
لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للعموم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال
فيهما والظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كان حقيقة في العموم لعلم
اما بالعقل او النقل ولا مجال للعقل والنقل اما متواتر او آحاد والاحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواترا
لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم
بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين
ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف علمه ظهور المآخذ وقد عرفته

قانون صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وافادة الاجتماع
منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي ومثله لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين و
توابعه ومنها سائر على اطلاقيه وان كان اظهر في افادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة
ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج
والا فالاظهر الحمل على الموصولية ولا عموم الا ان يحمل من باب اطلاق الجنس كما سيجيء في المفرد المحلى باللام
والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم كما ذهب اليه جماعة ممنوعة
وكذا النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل
الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط و
الاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل
فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه
يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموم اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان وانى
ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا انفردت فقد يحمل على
العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في عدد غيره والمعيار في الكل التبادر فيثبت
الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة فليفهم كما عرفت والا فلا عموم ولا يستعزد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه

الاستشهاد صح

الصيغة صح

فان فهم التبادر

بالخصوص

بالخصوص قانون اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام العموم في دلالة المفرد المحلى
عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد
من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع
فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ لها فمفهوم الرجل
بمعنى ذات ثبتت له الرجولية الذي هو كالمفهوم المراة هو الجنس ولا يعتبر في تحققه مفهوم وحدة ولا كثرة
بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم ليدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان
المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها
ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب
تعاور الالفاظ العين المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغييرات لا
بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى متحصل وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق
اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد
من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ
بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق
يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال
الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا نقول بانه رجل منونا
موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل
خاليا من تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول
اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم
وثانيا انه ليس مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما
ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يورث في المعنى تاثيرا ومنشأ التوهم
في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحدى المذكورات وبعضها تنوين التمكن ليس مما يتم به الا
ولكنه ليس الغرض منه الا امر متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل جاءني لا امراة انما
يراد به بيان الماهية وكذا اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام
والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلناه سابقا عن السكاكي من اتفاقهم على كون المصادر

مقابل

من اللواحق بلاحظ كل واحد

بحلوله

هذا معارضة منه

النظر

فالمراد به الطبيعة صح

الخالية من اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط شيء وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر
عن اللواحق اسم جنس موضوع للماهية لا بشرط شيء فاذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من
تلك الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف
اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المتفهم من الوضع التركيبي لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون
التنوين واللام وغيرهما من المتممات فانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض التراكيب
لا يستلزمه مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المراة فان قلت انما اخذ هذه في تعريف المنكر
قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل عن
شبح يتردد في كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير
المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية
المطلقة فقولنا رجل في جائني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس و
الا فالنكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه
فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتاخر باعتبار
ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا
رجل يعني لا امراة وجائني رجل وجئني برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة
لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات
كما في مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا
واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث
فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع
كما في جائني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس
فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح لجعل النكرة قسيما لاسم الجنس
اذا كان مراده اسم اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها
في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعلية ارادة الوحدة والكثرة
جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باب اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام
وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين للوضع والقول بانه لا بد ان

يكون

ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان الحق ان تلك الملحقات في تمام
جميع الالفاظ ليس مسموعا عن العرب بل المحض فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق
تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت هكذا بخصوص بعضها على بعض بان يقال ان سمع حفظ
العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام بسبب ذلك وارادة الماهية ثم مع
الالف والنون لسبب ذلك وارادة التثنية وهكذا اعتراف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف با
للام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات
شيء خال من جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر
عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب
انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع
الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي
نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط ويبعد
الفرق بينها وبين غيرها في ذلك فاسم الجنس عبارة عما دل على الماهية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي
عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه قوله اسد علي وفي الحروب
نعامة وقد تلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من المراة وفي هذه
الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحد ولا اكثر واما اذا لحقه التنوين المفيدة للوحدة فيصير
نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والنون بعينهما تثنية فالمراد
فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الفرد الخاص باعتبار العهد — الاشارة صح
في الخارج فهو العهد الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى وعصى فرعون الرسول والمصباح
في زجاجة الزجاجة ويقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه
يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف
المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه
وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة احد
معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو اصل الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء
الله تعالى وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك

الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات
مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم
قد يكون يراد الماهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج بذلك
من دون تعيين المعهودية في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما قولك
ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي
ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه
احكام المعرف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في
كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه
ان الاستغراق وارادة فرد ما ليس كذلك يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على
عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فيهما معرفة الجنس بل يحتاج الى امر خارج وهو ما يدل البعض وعدم امكان ارادة
الفرد المعين ليس في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد
باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام فلم يقصد ان يراد
منه باصل العهد فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما
ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد
فهو العهد الذهني والا فالاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج
في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم
الامكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو
من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس
الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع واللام انه ليس كما يستعمل في كلام
معنى النكرة اعني ما كان من باب جاءني رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم
الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها
في الذهن كاسامة فقد تريد بها ما يريدون معاملة المعارف عند فاسم الجنس فان التعيين والتعرف
انما يحصل فيه بالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة وانما

الكلي

الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا
طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين
اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية الا
اختصاص للجنسية بالمفردات وقد يحصل في الجمع ليس لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن
جماعة كما يتوهم في النكرة انها الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ليس مفهوما كليا
حتى ان جماعة الرجال ليس مفهوما كليا ولذلك يتصور جميع الصور المنفتحة فيه فيبقى لفظ رجال مع قطع النظر عن
اللام والتنوين موضوعا لما فوق الاثنين وهذا يشمل الثلثة والاربعة وجميع الرجال في العالم فقد ينون
ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية
بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر اقوام ال حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل
والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد
خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون
حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى فيبقى رجالان و
قد يجمع كرجال جيل ورجالات العيد وذلك اما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين
كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من
الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية
ليس قد يراد بها النكرة وقد يراد بها العهد الخارجي بل العهد الذهني ليس كقد يراد به الاستغراق فالجنسية
تعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف
بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ليس منه والى هذا ينظر
قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة
الليل على النبي بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون بالنسبة الى المعنى الحقيقي
اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا به وقولهم فلان يركب الخيل مجازه بنو فلان قد قتلوا فلانا مع ان القاتل
واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ معنى العموم فمعنى القول بانه حقيقة كما هو المتن في العموم
المعروف فيكون ح ليس مجازا نعم يمكن ان يبقى بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد
مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية

لا طلاق الكلي على الفرد ... ارادة الخصوصية ... فيكون ... بالنسبة الى هذا المعنى مجازي كما انه مجاز بالنسبة الى المعنى الحقيقي
كما قاله المصنف فهذا الاستعمال يحتمل جهة مجازية وجهة حقيقية ولكن بالنسبة الى ... ويمكن ان يكون الجهتان مجازيتين بان
يراد من هذا المعنى المجازي الفرد لا باطلاق ارادة الخصوصية من الخارج ... اللفظ المجازي فيكون الاستعمال مجازا لا ... المعنى المجازي
اي الجنس

وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي
مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق
قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كساير الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال هنا فان المعاني المستفادة
بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كان وضع المجازات نوعيا باعتبار ملاحظة
انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا باعتبار القسم والتركيب فنقول تعريف الماهية وتعينها بسبب
لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما الدلالة على العهد الذهني او الخارجي
او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق
واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة الخارجية كما في قولك جاء الرجل فان المستعمل فيه اللفظ هو ما كان
الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام
قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام
القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم
الفرق وضعف الجواب عن تعريف الجنس واضح لا يخفى ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم
لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فلا اعتبار الوحدة العرضية المنتفية يصير مجازا بسبب التعريف
لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني او النكرة في الاستغراق
انما هو بقرينة المقام لا بسبب ملحقات في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان
المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية
المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد لما منه استعمال اللفظ في غير
ما وضع له لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يقال هذا رجل
لا امراة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من
ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان لفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط
الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة و
ذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة مما
قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة
اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك الرجل زيد يغاير معنى زيد

رجل

زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه
رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في
الكل غير صحيح فلا بد اما القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في
النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد
او الاستغراق فلا بد له من اثبات وضع جديد للماهية التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة
كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح
ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ليس حقيقة في الجنس اذا عرف باللام
لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى بقي الكلام
في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امراة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها
نكرة حقيقة وايها مجاز او مشترك بينها لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل
جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس
ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها
على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونه حقيقة في الاعم اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور
على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد
انسان فان الانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده
وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد اذا كان المراد بالانسان هو المفهوم
الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الاتحاد مع الموضوع في
الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون
العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا
بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو
مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان وزيد مع كونهما موجودا واحدا
وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل
المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه وعن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان المعرف باللام
وان اسناده مجازي فالاولى انه يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي

ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتشاكل بشؤون مختلفة هو مادة لفظ المفرد بدون اللام والتنوين فاما دخله تنوين التمكين ليس في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجب لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد به شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه ح في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نستخرج منه هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بملاحظة الاطلاق فان الحيثية التجاوز لا غير مثلا معنى مجازي للفظ مركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا التشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا التشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز لنا من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسدا في قولنا رأيت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه انما هو وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع

بمعنى ان

بمعنى ان زيدا شبيه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد له من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد الرجل الشجاع و من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارفي للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمل ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يحمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه نظرا الى ان اطلاق المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد حملا كونهما موجودا واحدا ادعاء و هذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه فاذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي دعوى اطلاق الغيث عليه جعله بمعنى غيث بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارفي ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد واذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص بمعنى الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا كونهما موجودا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارفي اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارفي انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييهما ومن التامل في جميع ما ذكرنا ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه الى ان يقول لا نم ذلك فان ارادة الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى

المجاز فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي يفيد

العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك لان اللام الذي

للاشارة الى متصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او المتعارف كما

العهد الخارجي واياما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام

حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد

او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان

اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد

من مدخوله نفس الطبيعة المعراة في الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في

ارادة فرد ما فيقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق

الكلي على الفرد فهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المعينة في الذهن المعراة

عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان

قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم ولكنه ينافي اعتبار

وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي

على فرد فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام في المعرف باللام معناه

الا انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما الا انه وجود له الا في ضمن فرد معين مع المعرف باللام قد وضع للماهية

المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة ويصح استعمالها في

حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يرد هذا في اصل المادة بتقريب انها

موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ليس مجاز وما

ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود وفيما نحن فيه لعله صحة حمل

الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق

فرد ما لا مفهوم فرد ما فالمطلق هنا من المعرف باللام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود

له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه فبالجملة مقتضى ما ذكرناه من ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد

منه المعهود الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا

معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة

المطلقة

المطلقة ولا وجود له بل مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض

بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه ان اريد فيه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما

يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة

النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو

ليس كلي وطلبه ليس يرجع الى طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما وهو فرد معين في الخارج

بعين المخاطب فلو اريدت من قولك جئني برجل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ليس لعدم الوجود

بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن الفرد

واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلاق على الطبيعة الموجودة فان

الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهوم وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فهو

ليس حقيقة لا اطلاق على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن

~~حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول لعلهم توهموا ان من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة~~

الجنس هو هنا المطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية

كما بينا فان قولنا هذا الرجل ليس من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة

في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا فالاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع

منها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربو حرام والصلوة

والحجة والصوم جنة من النار والخمر والخنزير كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناها ولا تحققها الى

ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم وغير ذلك في

هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لازم تبعية غير مقصودة بالذات

من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل

اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد ولكن يلزم وجوب كونه فردا ما مطلوبا بالتبع وهو عين

المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان

مراد هؤلاء هو ليس ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لان العقل

يحكم تبعا بوجوب ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد ياتي المعرف بلام الحقيقة

لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقته ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة

عن ۲

الكلي لا الملاحظة

من الرجل لا الطبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما صح

وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما راوا ...

لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الذى هو موضوع للحقيقة المتحققة في
الذهن على فرد موجود باعتبار كونه موجودا معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا
اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل واحد من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على
الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفى موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف
باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس
والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهنى ومثله النكرة كرجل واما
على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضاف الى نكرة وقد صرح بذلك في موضع اخر ثم قال في اخر كلامه
فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلق على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة ا
حقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في مبحث الاستعارة
وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس
كالحيوان المجترى والا لكان استعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمى حقيقة لا مجازا
لغويا نقل هنا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت
رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في
الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف
اشارة الى تحقيقه وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة
والحاصل انى اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التى توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز و
هم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يتوقف كيف تجترى على مخالفة ائمة الفن
في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبنى على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلى على الفرد وليس
ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وقد يوجه ان الفاضل الجلبى نقل الاعتراض
على دعوى الحقيقة فالقول به لعله غير عن يعضا الى ما يظهر من غيره لعله والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل
ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ان الانسان لفى خسر لتعريف الجنس ولكن الفعل بحكم بسبب المقام ان ايتان
فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق
للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بانه الاطلاق
يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الكلام لتعقيبه

فلاريب

فلا ريب ان رجلا في قوله جاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رايت اسدا ورجلا ونحو ذلك
فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وان اراد انه اطلق واريد منه فرد ما وجميع الافراد
وهو حقيقة لوجود الكلى في ضمنها مثل رايت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير
ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلى في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلى لفرد ما علاقة له
بقى الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو
الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر
المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع
للكلى في الفرد مجاز وما يرد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق
وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما
بالنسبة الى الهيئة فهى متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثانى اسناده
الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليها وضع حرفى والمتصف بها
الوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات
على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهى مستعملة بنفسها فيما وضع له
لا انها من قبيل استعمال العام في فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة
في تلك الجزئيات فكان كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص من نفس الموضوع
له الصيغة فاستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب وبكر اذا قال لخالد اضرب وهكذا
فكل منها استعمل فيما وضع له وكذا الماهية الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب او
الطلب الراجح ليست راجعة الى نفس ما وضع له ولا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع
عليه الجواب المذكور نعم يمكن توجيه هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمى الايجابى
بعد تصور ذلك المفهوم الكلى حين الوضع وجعله الة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص
لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا
الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح فقط
بمعنى عدم الوجوب ملاحظة والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده كيف الطلبات
الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب

كان المتكلم لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما يتشخص ويتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فلا يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له فيظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب او الندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزمه هذا القيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط ايضا فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط المستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس ولم اريد منه الاستغراق لابد ان يراد منه الاستغراق لابد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه من حول فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجلا او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاؤا او بعضهم يصير ايضا جمعا اخر فلم يصدق فيه مجيء كل جمع من المجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكلام من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما علاه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع فاورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما امة دخلت لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الايات قد اعتبرت متفرقة منفردة ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة فان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لابد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددا فهو بطل جزما وان اريد انه لابد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو

ممنوع

ممنوع فان اراد به ان لنا تعبير دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يمكن ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالة الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا فاما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقر للرجال عندي درهم على هذا اذ كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد لا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد منه بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ عنه معنى الجمعية فالظاهر ان هنا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سبب الهجر للمعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى باللام وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا اما الدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا الاتي لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطردا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب انه يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالته جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسألة ما لو اوصى للفقراء وفقراء البلد ثلث كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا ينصرف الى ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المحلى باللام فقيل بكونه بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقه تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسامه يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب الاستعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان مدخوله موضوعة للماهية لا بشرط اذا اطلاق عن التنوين واللام واللام موضوعة للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاشارة فاحتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري

اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط واصل الحقيقة لا يثبت
الحقيقة في الهيئة التركيبية فالا فلا التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون
تعريف الجنس معنى لما سوى هذا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بانه يبقى كونه حقيقة فيه
اتفاقا والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق
وسنبطله ان شاء الله تعالى ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وانه لم
يجيء هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا كقبح جاءني الرجل الا البصري او اكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال
بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز
وشرب جميع المياه قرينة على عدم جوازنا التاكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا
بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم
لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي
وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في
جميع ما يحتمل اللفظ العموم وغيره على التسوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء قرينة على استعمال اللفظ
في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على
ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال كما يتوفى الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال
لانكار افادة المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث
لو استعمل في غيره لكان مجازا على صيغ العموم التي هذا شانها والدليل لا يثبت الا افادة العموم في الجملة
وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما
ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم على ما اخترنا من كونه حقيقة في تعريف
الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت
الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها كما هو الظاهر
بل الطبايع بنفسها يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح غاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود
لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا انه لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها
واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحث ...

بين تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط
التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في اتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل
احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته بفرد منه او افراد فمن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع
فقد سلك هنا مسلكا آخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بانه لما لم يمكن
تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض فلا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين
ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالكلام فيه
انه المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكم على التقدير الآخر ثم
ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حمل على
العهد لاصالة البراءة من الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء
فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف ان لا ياكل البطيخ
قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف
اطلاقه عليه حقيقة ومنها الحلف ان لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان
اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد
الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس فاصالة الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان
اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد تقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا احتمل الشيء يجوز
السجود على الطين فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود ولو فرض حصول غير المعهود مثل المقناطيس و
امثلته في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه
اذ العهد فيها انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على
العهد كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان فيما يقتضي الحمل على العهد انما يتم ما
ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققنا وان اريد به ما يشمل المعهود الذهني فلا
موافقة ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير وان يحمل على العهد في كلام على الاعم من
الذهني مع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد يقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قولكم ولان
تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم
العلم بارادته لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع اصالة البراءة اصالة عدم

ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة العهد والجنس والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله فلان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم و المعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب كل واحد من المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعاني من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر ان ما التبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الكاملة الشايعة فجعل الشهيد الثاني الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في المتعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة المذكور والا لم يبق الاشكال المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الآن هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعى اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما انه لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر المعنى اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد المعاني المشتركة في ترجيحه والمعارضة

وفيه بيان وجه انصراف المطلق الى الشايع من افراده

الشهرة

الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة افراد الشايعة لما كانت محققة الاصول على اي تقدير فتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على التقديرين اذا تقرر ذلك فنقول ان العهد الذي جعله الشهيد ره معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في الالف واللام الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا اليه سابقا الا انه ليس في ذلك كثيرة فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري

قا المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة وايجاب حمل المشترك عنده على جميع معانيه احتج بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاوليين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر من الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه مثل جاءني رجال وله على دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقرء نوافل والرابعة جعله متعلقا للمأمور به مثل اعط ثلثة الى رجالا او علماء او اضفهم ووجها اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا و يبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فنعلم ان الاقل مراد جزما فالذي نستفيده من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلابد من معرفة اشخاصها بصفة خاصة بها او بما يعمها فلا يتاتى

الجواب المذكور فيه وحملها على الاكثر ينافي الحكمة لعدم التعيين الا انه يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة
الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين المبيوع بان يتوقف الاجمال في بيان العهد بحيث ينافي الحكمة
وهو المتهم بالذات في هذا المثال كما في جاءني رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو
خلاف المفروض فان المفروض في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان
الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة
يحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا
الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية
بيع غير معين في قوله احل البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر و
الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما اقل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي
الحمل على العموم فانا كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد
التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل الامتثال
بايجاد الطبيعة في ضمن فرد ما من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي كما ان قولك جئني برجل يقتضي
الامتثال بايجاد اي رجل يكون وكذلك فيما نحن فيه اذ كان كل رجل يصدق عليه انه رجال والملكان
ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فلا اذا متيقن المراد فا
لعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم
عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني
يكتفي بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل و
الشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظ في
الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما فيما في الصور فالاظهر هو المعنى
الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة المعين فاما ان يحمل على العموم او ينتظر البيا
ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن للاجمال
مقتضي الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى البيان ولكن لما كان الاصل
عدم تلك الحكمة والظ في الكل الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظ في ان الاقل
متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يقتضي

معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظ تعليق الحكم
بالطبيعة المبهمة مطلقا لا بجملة من باب وجاء رجل من اقصى المدينة فيصدق في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى
معه شك في عدم وجوب الازيد ثم ان الظ ان مراد المجيب الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه
المشترك لفظا لا من حيث انه واحد معانيها فعلى هذا لا يصح معنى عمومه الافرادي والجمعي كليهما فتم
الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان
الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط على ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشترا
اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع
الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة اللفظ بل على
مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح
من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا

تنبيه الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول
بعدم جواز اطلاقهما على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائر
فالظ انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا انه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظه
لنا تبادر الزايد على الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات واما بمثل
الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فاطلق الاخوة
على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على الحكم لا الاية سلمنا
لكنه بضميمة القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد
موسى وهرون ومنع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون فتدبر مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة
كما هو في قوله مستمعون وبقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع
انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذ الملكين معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات
ليس من شانه ع فالمقصد بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ
الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك
لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظ انهما محل النزاع والذي هو خارج عن
محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الانضمام والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة

لاخلاف ظاهراً في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة فقد يصفها بالنصوصية وفي بعضها با
اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء
وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وبدا ومدخولة من ولا فرق بين كون النافي هو لا اولم اولن او غيرها
واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشابهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها
في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان ولا يصح
الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيدا لا ينافي النصوصية كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد
الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين
الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في
العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل
عدد زوج فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد
والجمع والتثنية في ذلك واي الظهور والنصوصية ليغني لا يختلف فقولك لا رجال في الدار ليغني نص في العموم
لكنه في افراد الجموع وان فلنا يكون ظاهرا في عموم الافراد ليغني كالجمع المحلى باللام بسلخ معنى الجمعية ولذلك يجوز
ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان
الا لنكرة في سياق الاستفهام ليغني مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين
الى عموم النكرة في سياق الشرط ليغني وفرعوا عليه بالوقال الموصي انه ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت
انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين الالف وبين الانثيين المائة
اذ ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما فالاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه
من هذه الجهة كما اخترنا في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات
فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم
واما لو كانت مفعولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد
من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زايد من الايمان وغيره في الاطلاق مع اصالة البراءة فمقتضاه
كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين
العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من
المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذان والوقوع في معرض

الامتثال

الامتثال والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ الوضع
بل هو مستنبط من الخارج ولذلك حملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ومحوج
كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد النادرة و
اطلاق كلامهم يدل على ذلك ليغني لكن ان بعضهم صرح بعدم شمول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد
وليس ببعيد فالاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة و
يتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ليغني ان لم يكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة
فيه يحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة لا ينفك عن واحد من الافراد الا ان يقال
كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها ينصرف الى الوجود الغالب فتدبر كيلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول
بكون الطبايع متعلقا للاحكام كما اشرنا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو
الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على
ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق
بين المطلق والنكرة ليغني بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير
المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت
خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما
ذكروه في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية
بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة هو مثل ما يراد بالاسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة
او رجل في مثل جاء في رجل لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة
ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا
لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري وفي مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء
فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط
متعددة فتقييدها ببعض القيود اما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق
بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط
شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة
اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدلول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا لا يخرجه عن

الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقاً ومهملاً لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هنا قيدان للطبيعة فيبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا الحال في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ليضاً باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وحزوج فرد منه عن حصر الاان يعتبر منضماً الى واحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم ما ذكروه اذا اريد من العموم الجمعي على اشكال فيه ليضاً كما ذكرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما الا يشمل بعض الاحاد كما في لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهراً فيه ولو سلمنا عدم الجمعية فالمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ليضاً اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلث العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد فاثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ليضاً فائدة ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد من جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاماً آخر يعارضه ظاهراً وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما فانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جواباً عن سؤال الجملة والثانية في نقل الفعل وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان يقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كما في الاول فاما ان يعلم ان المسؤول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة بحسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة فرد ظاهر ينصرف اليه

الشهيد رحمه

اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاخلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ليضاً كذلك لاصالة براءة عدم العلم فان علوم المعصومين ليضاً حادثة وكل حادث ليضاً مسبوق بالعدم الازلي يقيناً ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا الاشيء من العلم حاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقيناً ينقض عدمه بثبوت العلم لهم بشيء يقيناً فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها ولا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول فان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين فنقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا تنقض اليقين بالشك فهو ليضاً في غاية الوهن لما اما اولاً فلانا نمنع كون الشك حاصلاً من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ليضاً واما ثانياً فان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثاً فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما تسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزماً ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم من الاشياء من جملة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم ان في زمرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلم المعصوم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ليضاً يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر منصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضياً للاجمال والابهام فلعل المسؤول عنه اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضياً للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية وهي ان ما نقل فعل المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ المال عن يد مسلم لشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من الخارج او نقل حكم في مادة مخصوصة

بكون من لا من العلوم

حالة

مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذا مما
يقولون لها اقتضايا الاحوال ولانه لا عموم فيها فانها محتملة لاختصاص في المادة المخصوصة فيصير في غيرها
مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله ع في جواب الاعرابي كفر حيث سئل عن مواقعة
اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين
مثالين للاولى امراة سألت عنه ع عن الحج عن امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل هي اوصت ام لا والثانية
حديث ابي بكر لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال
بها على التعميم بجواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكر قليلة فالقدر المتيقن هو ما لم
يحصل الكثرة عادة قانون المعروف من مذهب الاصحاب انه ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها
الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب بل يظهر عن بعضهم انه اجماع اصحابنا
وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول والحق الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح
عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشية عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من
جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق
المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه
والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع التزام حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل
بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم ما يكون الكل حادثا وليت شعري جواز التكليف مشروط بالفهم
فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند
القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وليت شعري المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص
الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق عن الموجود والمعدوم فالاصل
ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت
القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب عن المعدوم
قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب
التعليقي ليت شعري لا محصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام
الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل
بالاتيان المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز

ذلك

ذلك او ان المراد من التعليق هو الاعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم
ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازا ان اريد التغليب وهو كما
ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ليت شعري على ما حققناه سابقا وما
يتوهم في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن
حصل له يتحقق بحقه وهنا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه
ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا يتعلق بفاقدي الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من
العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد فالخطابات المطلقة لا يتعلق
الا بالواجدين والعرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق
به الحكم ح وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق فحتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق في
المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج
فيثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف خطابات المشروط
بطل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف
مع كون الرسول ص مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ان القول بان تلك الخطابات
بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب بالحاضر لا يصل
اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب
لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه
الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ليت شعري هو العمل على ما يشتمل له من الحكام من باب الوصية لا التكلم
والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل
المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبار الله رسوله بانهم المكلفون
حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار للموجود بحال المعدوم وذلك
معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا نقول للمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا
مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك
المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلت بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار المكلف

اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين
5 بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفائه
وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار م

بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم
شموله لهم وقلنا بالاشتراك من دليل اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول
بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب المطلق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك
من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان
قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص
عن اصطلاح زمن الخطاب بل لا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على
المتاخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية
ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف
الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرايع و
الاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة
مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلى الله عليه وسلم او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين
لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول
بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه الخاص
بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين
الفاقدين لاختلافهم في الصنف انتهى بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يجدي قلم فلا يحيط ببيانه
دقتم ولا يحتمل بيانه دفتر واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي صلى الله عليه وسلم او انهم كان صلوتهم خلفه صلى الله عليه وسلم وامثال ذلك
في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه
المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان
او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره فنقول لو ورد على القول
باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط فوجه عدم التقييد في الاية
لهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فان
بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق
الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع

ثبت

ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا ان ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المتعلقة
اشتراك الفريقين فيها والقول بان المراد هو ان الفريقين مشتركان الا فيما وقع النزاع فيه فيكون
كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو
ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالحضور في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق
بالنسبة الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث
هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وفقد
الشرط بنفس زمان الحضور فيظهر ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صارت سببا لاختلاف
الصنف فلو فرض في زمان النبي صلى الله عليه وسلم اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفار
من دون رخصة صرايا فهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة ح على القول بالاشتراط
ولو فرض ظهور صاحب الزمان اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادرك اقامة الصلوة فال الكلام
الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت
الاشتراك لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه
ومجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي صلى الله عليه وسلم ومصلين خلفه ثبتنا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك
مما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غيرها مما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين على القول
بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب حكم مشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل
النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكنه الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين في مجلس الخطاب
والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا
ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا تطرق القبح الخطاب بحكم ما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل
باطلاق الاية يريد كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فيرجع الثمرة الى فرع
من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو
الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لم يكن كذلك على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة
على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعصوم
فهم شاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك
فلا اجماع على مشاركتهم فحينئذ يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا

شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المسلوم لبيانه وجودي هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن نفسه بانه م

فتأمل فتأمل

مطلق مع وجود الشرط مطلقا م

نفي الاشتراط مطلقا والجيب بان خطاب مخصوص بالحاضرين يريد نفي دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط مع كون الخطاب للحاضرين وهم صنف اخر فلا بد للمستدل للاشتراط من التمسك بدليل اخر فاذا لم يتمكن بالدليل لهذا الاطلاق يجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين م

من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام واجدون للصلوة خلف النبي صلى الله عليه وآله او من ينصبه فاذا فقد هو لا الى المشافهين ذلك المنصب لمسافرتهم او ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبي م وغير ذلك فلابد من بيان لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فيه مشاركتهم للفاقدين من المعدومين فاذا اتم القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ليم لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعليق بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين فلم يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ليم ولو فرض ذلك ما ذكر توهم تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته مرجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما مساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات واتحاد فتيه مصاديقهما قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ليم بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدانه الشرط وهما مشتركان فيه وان كان شيء آخر فلابد من بيانه لا يتوقف ان التخصيص الاولى مرضي دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معاً فضعف المعدومين في جنب الموجودين يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول الله صلى الله عليه وآله مبعوث الى المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ليم الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي عقد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه

اليهم

لاجل العموم فلابد ان يتم القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوها على الفاقدين منهم ليم

اليهم بل لاثبات اصل الحكم والاختلاف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المختلفين في انفعال الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمه اذا ورد احدهما على الآخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز به للقائل بالنجاسة والدالة على عدم تنجيس القربة بموت الجرذ فيها لخصمه لا يرد احدهما على الآخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة والدم والبول ولا على جواز التوضي عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسة والقربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الآخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتقاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله بالتمام في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المناظرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بالخطاب مع انه هو العمدة وادعائه ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعوا ان الاشتراك في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الفرق والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ليم في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركين مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظ ان الدليل المخرج على الفرض انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا ويدل على ذلك ما رواه مولانا الصادق عليه السلام في رواية ابي عمير الزبيدي في الجهاد لان حكم الله تعالى في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ليم في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء في جميع الاعصار يحتجون بالخطابات المفردة ليم مثل افعل ولا تفعل ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الاحكام واحتجاج بعضهم بالرواية الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد النبي صلى الله عليه وآله وما ورد في ان كثيرا منها وردت في الائمة مثل قوله كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه قال تعالى لليهود فلم تقتلون انبياء الله

الظاهر

بما جهل اصل الحكم او اختلف فيه م

التوني م

من قبل ولا ريب ان ذلك مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا يخص التبليغ في الخطاب كما اشرنا وهو ذلك
بيّن فح لينفع ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولا بشيء من الاء
رب اكذب بعد قرائة فباي الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر
ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله
لا يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذلك في الاية الثانية مع ان غير المكذبين
مامورون بذلك البتة والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا احتجاجهم بقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ولعدم
انحصار الانذار في الخطاب كما هو كذلك بقوله تعالى فليبلغ الشاهد الغايب بل هو على خلاف مراده ادل و
ههنا كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين في كتبهم
اعلم وتدبر وتامل ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء بل هو نصب علامة للاغلاق والاشكال كنصب الاميال
للفراسخ وفيه نسيم ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمكتوب واحدا بعد واحد
مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب
الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى
فمن حيث انه قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد
دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكروه كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما
في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكذلك في الازمنة المتاخرة
لا يتحقق المخاطبة من الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى عقلهم سوى التبليغ نفس
الحكم وهو مسلم وقوله فمن حيث هو قارئ متكلم نعم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء الثالث
تنبيهات الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس
الوحي لان الخطاب عن الله ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر
الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له و
انصتوا مثلا وقد فسر في الاخبار الصحيحة بالقرائة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة على ارادة
ذلك كانت خافية عن الغائبين فمخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلا بد من القول بتشريكهم معهم
بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى ای تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد
التكليف بعد نص الخطاب وان كان موجودا ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل

افعل

افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على
الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المراة ولا العكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك
في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمراة واحكام غيبوبة الحشفة وما
يتعلق بالخصيان ونحوها بالرجال واما احكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه
الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب في الصلوة الجهرية
وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المراة فما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة
واثباته دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل
التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوا بالعموم ودعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر عموم
لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخونساري في
شرح الدروس وبالى انه في مبحث نجاسة الخمر المحقق الاردبيلي في اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد
واعلم ان الالفاظ المختص باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ
الناس وذرية ربما يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف و ادم
الاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض
عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده اية الحجاب وغيرها مما ذكرنا ان بظهر
خطاب النبي يقول لهم يا ايها النبي ويا ايها المزمل دليل على عدم العموم المقصد الثاني في بيان بعض
مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كالجمع
المعهود ومن ذلك تخصيص مثل العشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو
ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمام غيره اليه كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض
وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء والمراد به غير ذاته تعالى وافعال العباد
واما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى
التخصيص الحكم فالاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد
على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم بالتفصيل العدد
او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل البصرة الا زيدا وعمرا وقيل لا بد فيه ذلك من بقاء
جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في ببقي

صيغة الجمع من بقاء الثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل [5]
البعض جاز الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرها
كالشرط والصفة والغاية اوكان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني
تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق
العموم مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العلم يطلق عندهم على الجماعة المعهودة
كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عدم قبول الاكثر
لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال
الى الواحد من اللغة وعدم الثبوت دليل على عدم الجواز والقدر المتيقن هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك
في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية
الفردية في العلم واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا
وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة اطرادها غير معلوم
في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوايل الكتاب لما عرفت ان نوع العلاقة اطراده غير
معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع العلايق وسيبطل ما استدل به المجوزون احتج الاكثرون على
ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم
استقباح الناس واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة [3]
الموجبتين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم
سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع
بعدمه في كلام الحكيم لنفي كما غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج المجوز نزوله الى الواحد بامور الاول
ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من بعض فيجوز الى ان
ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن
الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضي رجحة
ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وفي الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات
فانه مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص و
عدمه كما هو المدعى وانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة

لكن

امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات
فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون
اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا تحقق ذلك
تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن
يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان
المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء مثل ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا
بعضهم ولكنه لا يتم فيه لسقوط العام عن الحجية بقيد الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما اذا اريد من بعضهم
النكرة الموكولة تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينتفع بها الاصولي في جميع الموارد و
كيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده والتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من [illegible] استقراء
جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المتحقق الممكن الحصول مقابل الممتنع
مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة الناشئة عن ذلك
انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فتحصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال
العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الموجب لتخصيص بعض الافراد بالجواز
دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان
الذي ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو
الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما
يظهر من بعضهم ان العلاقة هي علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط [12]
بشيء كما اشترط في عكسه بكون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو في الجميع ففيه ان افراد
العام ليس اجزاء له فان مدلوله كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في
الجزء انما ثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود
فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا لما ذكرنا فضلا عن صورة انتفاء
الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحدة لا يدل على صحة هذا الاطلاق
كما سيجيء وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان
الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح [المتعارف]

وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هي مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب
الجمع المعهود فكان المعنى له على دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد
فان معناها الجمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو
في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز
انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهو انما يتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا
وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة
العلايق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي
ومايرى من الخلاف في كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلايق خمسة
وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المتأخرين والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسب الى القدماء
فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة
وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف لاصحاب هذا القول ايضا حجج واهية اخر
منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص
فكانه لاجتماع صفات جميع الكمالات الحاصلة في كل منهم سيما وصف الحافظية صار بمنزلة العام ولان العظماء
لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة و
منها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع
اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال
لان الناس اسم جمع واطلاقه على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام فلا وجه
لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما
خرج الى حرب رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان
يكون ذلك على وجه الصغار والانهزام عن الحرب فيكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط
رسول الله صلى الله عليه وآله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود فاشترط
له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه
التشبيه انه لما اخبر من لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة
عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى كمال الغفلة

في الاتحاد

في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل ومما
يتناوله الماء والخبز وفيه ايضا انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة
قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندي
لا من قبيل جئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى و
الحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وبتعين ذلك
بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر
عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي
في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزه الى الثلثة والاثنين بما قيل في
الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان
العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف فيصدق على الثلثة او الاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان منكر التخصيص
الى الواحد او الاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا ووجه التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل
فيما ذكرنا وما سيجيء اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في
المطلب لابد من تمهيد مقدمات الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة
استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم
بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ فان وضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما
المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع
فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل
الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على
معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا
في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فيجمع القاعدتين ان الالفاظ قد
وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى
يحصل المعنى المركب ويحصل تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني
المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض فلا بد ان يكون الاستعمال ايضا
على قانون الوضع فلا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول لما كان غالبا لا بد ان يكون هو المراد

ولابد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وانه لم يكن مراد اللفظ في نفس الامر ولا
بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكيفية والكمية فلا استبعاد ان يق مرادهم من الدلالة
في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح ح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك
لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا
عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا مراد اكان ام لا
وقلت انه حاصل في المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليها وعدم جواز
ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور اكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل
عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمل من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور
معنى المشترك ليس عين تصوره ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين
اللفظ بازاء كل منها مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل واحد من المعنيين موضوعا له اللفظ
في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع له اللفظ
لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوايل الكتاب وبتصور والى ما ذكرنا
ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره في بيان عدم احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية
ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة رحمه الله في شرح منطق التجريد
بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى
وجزئه او بينه وبين لازمه ح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه
من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا الالتزام
فكان الواجب عليه يعني على المصنف ان يقيد في الدلالات الثلثة بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم
قال ولقد اوردت عليه فسره هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار
الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى
واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان   كلام لنه
دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ
ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد
المعنيين لا يراد به الاخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع فان قانون الوضع ان

لايراد

ان لايراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فدلالة اللفظ ان كان تمام المعنى
الموضوع له مطابقة وان كان جزئه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان
مقتضاه ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده
الواضع ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر
ولم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك
في معنييه حتى يق انه اتحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما ان يستعمل اللفظ في الكل او الجزء على
سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد عنه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا له بالفعل على ما قدمناه لكونه خلاف
مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة و
ان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازمه ان كان
له لازم بمعنى الانتقال منه اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى
يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما توهم وكذلك في الالتزام واما استعماله
في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة نجز ما فرغ ما هو من التحقيق فاللفظ اما مستعمل
في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزام ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة
التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه
له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة التي هي في ضمنه وهو احد
معنى المشترك فلا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر
انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان
صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام ليتضح المرام
فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء
تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في اللزوم وانا اقول لا نم ان
معنى دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وبالتبعية كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة
اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع
له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد

الكل او الجزء وليه معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه م

تمام ما وضع له فينتقض هاهنا حد الدلالة المطابقة
واذا اطلق على الجزء كان دلالة عليه مطابقة
فيصدق عليها انها دلالة اللفظ على

م

معانيه فلا يجوز ارادة الاجزاء معه مثلا في نحو البيار ستاق مسمى بالكرار اذ مشتمل على قرى كثيرة احدها مسماة
بالكرار فاذا اطلق الكرار واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام
الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها اليه فهو غير مدلول اللفظ
بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم نخالف قانون الوضع لا احتاج ح الى قيد الحيثية و
القول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه احدهما الآخر
فهو مطابقي قوله وانا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى آخره قلنا لا نم صدق احد دلالة اللفظ
على ما وضع له اللفظ الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها كالتي عليه في ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف (جزء م)
على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزء منه وهو مم لما ذكرنا ومما ذكرنا ظهر الكلام في الملزوم واللازم
وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع كاف في رفع
انتقاض كل واحد من الدلالات بالآخر ومما ذكرنا يظهر ان مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معنا
التضمني فيما نقل العلامة عنه كما لا يراد منه معناه التضمني الا الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة
مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الآخر ومن قولهم وهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على
معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على
المطابقي الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقدر على توجيه آخر ما نقلنا عنه التأمل في توجيه (بالمعنى م)
وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان اكثر من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد
عليه مثل التزامه بامتناع اجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر
من معنى واحد فيندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي يتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات (من م)
والتضمن والالتزام لهذا القبيل ومثل انه يلزم ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين
على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر لعينه اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد
تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق و
اريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه
ح مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا لله فالفهم انما هو
فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما نحن فيه فنقول انهم قيدوا
الالفاظ بالمفردة وفصلنا ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها لا يلزم فيها الدور

لمنع

لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا
متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك
المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة
لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة
بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني (المعاني م)
المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات
من حيث انها مركبات نوعية وغاية الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها فمن تحقق نوع التركيب في (في خ)
ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن
حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة
تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوع
لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور
الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو وصيرورة حصول الكلي في ضمن فرد ولما فهم معنى الضرب وزيد
وعمرو ويعتد نقدنا الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما
في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة
التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الاول (ضمني م)
وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما الثاني مثل له على عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي
وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد
اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالحق الافادة في المقامين للنقل من اهل اللغة و
التبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظ اتفاقا والقول بان دلالتها عليه شرعية لا لغة فاسد لان النبي
كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين على الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله
منهم واستدل الحنفية بقوله ع لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان
كذلك للزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول
الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه اولا انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة
فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صحيح الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه يعني (صلوة م)

لاصلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان
جامع جميع الكمالات المعتبرة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة
في الطهور فيصير سببا للصحة فيلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في المستثنى والحصر
الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلناه
حقيقة في الاستثناء وعليك علينا عدم الظهور ولكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز حيث من الاشتراك
فعلى ما اثبتنا الحقيقة فيما ادعينا بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل
بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او المراد اخبار عن
حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطاء او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن
صيدا وقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطاء فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح
الاستثناء من عدم الرخصة **الثالثة** في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر
فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا على عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرجت الثلثة بحرف
الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة
ره واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف
الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة كلفظ السبعة
واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخيرين ولا رابع واما بطلان الاول فلانه يستلزم
ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم مثلا ان
لا يثبت في ذمته مع قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى
شيء فهي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ايضا فلو اسند الى
عشرة مجتمعة تخصيصه وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة فلا يتصور هناك اخراج الا عن الحكم
فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا
بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في
فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت
وانت الملك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج

في قولهم

في قولهم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم
فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد
ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال
ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء
ليس ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح متنوعا
وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى واريد
من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم
ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي
ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة ما بالباقي
ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا
يرمي فلا يريب احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للمعدول عما هو الظاهر المراد
من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي
كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ليس مجازا كما لا يخفى والمراد به
غيرها هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد عن النسبة
الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد
ان يجعل مقامه شيئا يحكى به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب القرينة عليه وهو الاستثناء
وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او ياتي باسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد
فالعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ليس الا بان يكون لنكتة كما في قوله تعالى
فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما والعنوان عقد
الالف مما يعبر به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص
الذي يتكلم الله واوليائه هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع
تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج عما لاحظه ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا و
ما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى
المتعدد بان تريد جمع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا

تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت
النسبة لتخرج عنه شيئا ثم يفيد الاعتقاد فان اراد به ماذكرنا فهو والا فلا تركيب في النسبة
المستفادة من الكلام ليفكك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا
يتاتى ح على ما هو التحقيق منكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققنا
ظهر انه لا وجه لايرادات التي اوردها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك
اشتريت الجارية الا نصفها لو اريد نصف كلها والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج
فهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن
ان ضمير نصفها عايد الى جارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية
كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثنا اليه وهو القرينة نصفها لا المراد
بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام ولا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير
الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الحكم على ما حققناه فالضمير ليس
يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام فيظهر بما ذكر الجواب عن ساير الايرادات التي
لم نذكرها ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء المخصص المتصل
وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام
الاستغراقي ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى تجويزه دون
التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في
تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال
الاعراب ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول تطرقا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص
المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق اولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في كلام الحكيم
فان ارادة الاستغراق من اللفظ حينئذ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض
من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ
واذا لم يرد في الكلام ايجاد الحكم في مفهوم العام فلا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او
ناقصا فما الفائدة في ارادة بتمامه فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه انما هو لاجل احضاره في ذهن
السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام

موضوعا

موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب واين هذا مما نحن فيه
وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلما يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف
في صحته وكونه حقيقة ح ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو
محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني ويهمهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ليفهم كم
ملاحظة اعتباراتهم في البلاغة يتم فيما اختيار كما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم
نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة
وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي يفهم من الذكر كون لفظ العام موردا للاسناد و
مقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد الحكم يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف
في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضد استشهد هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج
كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى الاثنين وحاصله ان هنا مفهومين احدهما عشرة
موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا قولنا
عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا
هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب
ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين و
طريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية قال في
اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة
وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما قررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية
لفظ العشرة التي هي واحد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة
الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا واما قول
القاضي يمنع كون المجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد انه خارج
عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف
وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل بمعنى
التعبير عنه بلازم مركب كالطاير الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل
بنت سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه انه يستلزم خلاف التحقيق من كونه

من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد
اخراج الثلثة ويتبادر منه كما هو عند العضدي وهو مستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا كما
لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ان العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهم
العضدي ليفر منه ليستلزم وحدة الحكم فليس هناك حكم نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن
الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واسقاط الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام
تضييع للايام [الرابعة] الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على
الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا وانما اختلفوا في جواز استثناء
الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر وجواز
المساوي بطريق اولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان
كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز انه لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان
يقال له مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فالغاوين
اقل من الآخر وهو محال لان الآية الثانية يدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي
من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وبما قررناه وحررناه في
وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز
الاستثناء الاكثر بجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضم الى الآية الاولى قوله
تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بحكم الآية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد
بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج
سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لانه لعباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان
المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل على قول القائل على الف درهم الا
ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المفسرون بان المراد من العباد هو بنو ادم
الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء
والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جايع الا من اطعمته ووجه
الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في التخلص

عنه

عنه من مواهب الكريم المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى
التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف
في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثرين
المحققين فانه وجه التفرقة بالفرق بين المتصل والمنفصل وكان الكلام في المبحث السابق فيما كان
المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى وهذا لا يجدي في نقل القول بالفرق بين المتصل و
المنفصل ثم بين الاقوال فان قلت نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في
التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور عنهم فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون
الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة لذلك وهذا
هو معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج
اقل وكيف يجتمع هذا مع احتجاجهم بجواز الاستثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما
تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما ابتنى عليه الامر في هذه الادلة والتحقيق ما حققنا
في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا
قد بينا لك في اوايل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيد لك هاهنا ان الحقيقة
والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات مطلقا نوعية حقيقة كانت او مجازية
والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلامهم من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب
وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقايق
المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما بينا في العلايق الا ترى
انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذا يحكمون بان الاستثناء من
النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا لو اقدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة
هنا هو لزوم الاخراج من متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على
وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل
اللغة هنا هو لو كان الحقيقة والمجاز للمفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها
فكذلك للمركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال
اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة والمقصد الاصلي للاصولي هو ذلك

فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين و...

كان ص

المجاز تم ص

لا مطلق الاستعمال فح نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل ويكون ما لو كان المخرج اكثر من
الباقي مما نص عليه العرب بعنوان الوضع الحقيقي مم وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا
وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز
بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة المشابهة ولادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو
ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا
ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعون مستهجنا ركيكا الا انه
الطالة مهملة بل المخالفة لما يفهم من الاستعمال نعم قد يقع ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذا
له علي عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في
معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع في الاستثناء البداء كما هو غالب في السنة العوام وهو
اخراج القليل وليس ذلك الا المطابقة للاصل ووضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق
هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة
المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت
كون الاستثناء حقيقة في اخراج غير الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر
كما بيناه آنفا ولا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع
الاول بمنع الدلالة من جهة ان العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من
ساير الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف
خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فعلى الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع
الافراد والكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى
العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك
يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرنا ان المقصود الاصلي لله تعالى للمكلف
هو الهداية والرشاد وجعل الغاوين مخرجا جعله لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل لا يعتنى به الذي م
وفي ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف فيه
ففي كل واحد من الآيتين استثناء الاكثر ويوضح ما بيناه ان لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء الامر من م
والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي

والشعراء الظرفاء وكان عدد كل من العلماء م

يحكم

اكثر والوصف جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى آخر المائة من الظرفاء العدد فيه ما ودفع
الثالث بان اتفاقهم على الزام المقر بالكل لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء وكونه حقيقة فان فتوى
الاكثرين لعله بني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاصل عدم اعتبار ما يفهم منه اشتغال الذمة
بعنوان الخصوصية ولو كان بلفظ غلط ولفظ مجازي والمكان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين
بالاشتغال مع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التشبيه
بالاستثناء مع قرينة واضحة لا لحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء
المستغرق فانه لغو بحت فيؤخذ باول الكلام ويترك آخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم
انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح
على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول الملكان
موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يرد
الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم
يريدون كون نفس العام حقيقة فكيف يختلفون في التقرير ولا بد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام
في التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة
ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل
كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وذكر هؤلاء انهم
يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي فهكذا اما في معنا من التفصيلين الذين بعده فلا
يكون العام بنفسه حقيقة في ارادة الباقي ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا
صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في
الاقتصار والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه
وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية وقد يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان
المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم
انهم الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولذلك تقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع
الضمير الى بني تميم لا الطوال المختص بعضهم ولذلك تقول واما منهم وكذا معنى اكرم بني تميم
الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه لبس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع

لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا بخلاف ما كان في قولهم له علي عشرة الا تسعة الرفيع م

يصح م

وهؤلاء م

وقيل حقيقة

عليه م

الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان
ذلك تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزام التجوز في بعض المفردات
ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة
المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واتحاد معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت رجلا شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا تادية التراكيب الحقيقية لا يوجب اتحادها في
الدلالة واما ارجاع الضمير الى تميم فجوابه يظهر مما مر من قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم
بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى
الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب للتخصيص
الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا وعن الثالث بتفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال
ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي بعد
التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا
يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا جريان
القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن ان يقال ان هذا انما يتم لو بطل القول بكونه
المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المعنيين حقيقة في معناه وعدم كونه واحد منهما حقيقة
ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان
متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم تناوله حقيقة بثبوت — تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم ح وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من
التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناولها بعنوان الحقيقة
المصطلحة فنمنع ذلك اولا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي
وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه بل من جهة ان الباقي جزء المجموع
وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه
من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء العام بل لان دلالة العام على كل واحد من
الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع
لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المفرد بل بمعنى ان الوضع — لمفردة
انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققنا في مبحث استعمال المشترك

في معنييه

في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققنا سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما
ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان
الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو المجموع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما
ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة
وبعد تمام انتفاء العموم وسبق الغير علامة المجاز نعم يمكن ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة
وانما المحتاج اليها هو خروج غيره وفيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد و
ذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بانه
على انه نفس المراد ولا يحصل فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان
بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معنا
ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا نفس
العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم
الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ان كون الهيئة
الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لبعد انه ليس باخراج ما لولاه لدخل
احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا
للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص المتصل فلا يكون مجازا
في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه
بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو مم غاية الامر عدمه الا
من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص
فهو يدل على اخراج بعض الافراد ليتم ولعله مم يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض
عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج
واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل بانه — ايضا
لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا و
اكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين
عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة

لفظ مسلم في المسلمون الذي هو حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق عليه وان ادعى ان

ان كل واحد من المذكورات نقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهو بدء للمنقول عنه ومعين للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق الجواب انك ان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو ما يثبت حقيقته المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد فهو خارج عن المبحث وبيانه ان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا اليه سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي بعض اجزائها مجازا كما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس بمعنى المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن الافراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه ابعد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو معنى مطلانه كما بينا سابقا فلا يتم ظاهر الاستدلال مع ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه فالحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعانيه مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعنى المحللة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس محل النزاع في شيء وكون كل منهما مركب المذكورة حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة ح بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص

حقيقة

كونه

حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه فذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت ح في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يتوهم انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجه ما تقدم في المقدمات وفيه بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم فيه مع ما عرفت من فساد هذا التمييز انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل الرابع السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في المحصول والذي ادى اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لانه تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه وهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول بها واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر مما مر تنبيه العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يلومون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا ولنا ان العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد وخرج

هو الحجة

ما مر

قيل يستصحب

المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص
وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد
التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما
قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار
وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادته بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معيته
كالمتضايفين والمتشابهين المتسامتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد
والباقي احد المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة ساير مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا
والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول
منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما
ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي
ليتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الحجر ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر
مخصص آخر معه ينصرف الى تمام الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من
الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا نكير فرعون الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا
لو قوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الناشية عن الحكمة والاعتبار يقتضي
عدمه حتى يثبت بالدليل ووقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل
الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور
الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرها بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان
ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في انه مقتضى محل النزاع
ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا التعليل يقتضي اختصاصه بكون العام المخصوص مجازا
بالباقي سواء كان حقيقة او مجازا لانه كل من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي
الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان
العام المخصص حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام
الباقي فحينئذ في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على
القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فاذ وبهاكك لا

ينبغي

العام للدخول الباقي موقوفة على افادة المخرج فلو كانت افادته للمخرج على ذلك ايضا متوقفة لزم الدور والالزم الترجيح م

الذهن منه الى م

ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي كيف ذلك وكيف يجمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي صح

في الباقي انه حقيقة م

لا ينبغي ان يكون ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام
هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي
لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه
شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو
سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة
فيما لا يبقى غير محصور لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال
بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في
القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل
المنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا على هذا ناظرة الى
ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما بلغ عن الباقي قبل
التخصيص اقوى من غير المبني وكذا ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية
في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والزايد مشكوك فيه
حاصل الترديد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبينا على القول بالحقيقة في القانون
السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور فيه هذا القانون وبما
ذكر يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكر في الترديد لا يدفع التوهم
المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم يطلع الا على التخصيص الاول
فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في
المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه لهذا التخصيص وان احتمل
خروجه منه بتخصيص اخر وح فالعام محتمل لحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة
الجميع فيه او احتمال ساير الحقايق ويتم الدليل انما الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا
القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل
واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل
القول بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا نقدر بعد التامل على اجراء الدليل على جميع الاقوال

من م

في الحقيقة فان مراد من قال عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسماً للباقي
فذكر السبعة بعنوان المثال ويجيء الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى
حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان
لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يخدش في ذلك ان
ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور فاحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على
القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم
ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد والمتعلق باللفظ فعلى فرض انه ليس
الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة الى
الاسناد والحكم واذا خص الاسناد بغير العدد المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه
الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان
الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرءها اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة
كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذا المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد
معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار
يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظ كما بينا في مباحث الاوامر وقد يتوهم ان الكلام في القانون
السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم
على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا
عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي ح تقديم هذا
القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتني الا انه كلها متفقة في تقديم القانون السابق على
هذا قيل والحق ان الخلاف فيما ابتني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة
يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وفصل عليه
التفصيل فتدبر اقول ويظهر ما فيه بعد التامل فيما قدمنا اذ لو بنينا على التحقيق وافتقاء الدليل فالحق
ان الحقيقة والمجاز كليهما لا كان في معناها الا اتحاد وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض
الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال
ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظ ولا يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في

نه د

مبنى م

ظاهر ان د

في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتدبر ويؤيد ما ذكرنا ان
استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا
اذ الاجمال من جهة احتمال الحقايق في تعيين العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة
التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
وكذا كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقول بكن من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب التناول
وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هنا امر لا بد ان ينبه عليه
وهو ان ظ كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي
الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص
الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال
ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في
كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعيينات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص
الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذا
اقل الجمع عند القائل به ثمة مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير قد تعلق الاخراج عن نفي التحريم لهذه الثلثة بخصوصها وكذا
انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فاذا ورد النفي بحرمة لحم الاسد والطير فيجب
الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذا نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي
لتعينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر
الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه ويجيء في القانون
الآتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض من اقربية المجاز الموجبة للحجية
في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكذا ضعف هذه المعارضة في بيان عدم
جواز التخصيص الا بارادة جمع تقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكن لم اقف
في كلماتهم بتنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجية المخصص بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم
يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان تيقن اقل الجمع انما يفيد الحجية اذا تعين فلا
ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المخصص في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام

ثمرة د

من جهة تعدد المجاز اخص من عدم
الظهور فانه اعم من ان يكون من
تلك الجهة او من جهة صح

العام في الباقي في شيء كما يتخيل بل الحجية ح انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه**
قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض
ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور
لجا لها الباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا
هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم و
في اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين منهم من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم هو غير
الشعراء منهم وانت بعد ذلك بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة
والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار والمزيف **قانون** الحق موافقا للاكثرين
حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى
المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام
من تمهيد مقدمة تنكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا
واصحاب النبي ص والائمة ع في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم لانهم
كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحاتهم واجدين للقرائن الحالية و
المقالية عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين مالا يعلمون من كلماتهم وكانوا قد
يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص
من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او
بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال ومكالمة المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم
بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجاتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه
بدون التخصيص وربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لاخر وربما كان يتفاوت الحال من
التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهد في هذا الزمان و
اما نقلهم الاخبار الحاضرين في زمانهم وعلمهم عليه فهو ليس لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه
كان اسباب الاختلال والاشتباه ح قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار
مختلفة عن اصحابهم وكانوا يسئلون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة
الكتاب والسنة او مخالفة العامة والشهرة او غير ذلك ثم التخيير والاحتياط وهو بعينه مثل الخبر

المنقول

المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة مختلفة عنه وبالجملة الخطر امرنا في هذا
الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة فلا يوجد
فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا الخبر بنقله عن الثقة عن امامه بلا واسطة
الى اهله والى بلد اخر مع عدم العلم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح و
قلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلال لا بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما
ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة ع فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي
وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد
الظني وكذا اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول
من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة
واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند
والدلالة ومن جهة الاختلال بالدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القراين وحصول العلما
اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت
بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد
غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى ادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا
اقل قليل من الاحكام مع احتمال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول
وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا الظن متخالفة و
متعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الا
موجود بين جميع الادلة فلا بد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح
او المساوي والقول بالتخيير مط والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما هو يتم مع العجز عن
الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار ومدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما اتيناه من حديث
او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا
التخيير في العمل مط راسا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت
العجز من تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن
الاعتماد على ما حصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل منها فالاصل حرمة العمل بالظن الا

ما قام عليه الدليل ولم يقم على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استقبحا
ان يعمل عليه وكذلك سائر الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق
فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا نعمل
عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل
مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له قلت العلم بوجود المعارضات انما هو
في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا
بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة لتم الى انه يلزم
منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز
الارتكاب في الجميع فاين ملاحظة اعتبار المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض وحتى
لم يوجد له معارض لمن الكتب بطريق الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اوائل الامر والحاصل
ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المتخالفة لا نفس كل
واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل على ما هو الراجح في ظنه لئلا يكون
مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان
الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا
ويجب علينا علاجهم وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي بايدينا هو من هذا الباب
ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة
الادلة مع امكان معرفتها بعينها ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في
كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض
له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي نراه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي
له معارض فيجب اجراء ذلك الحكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل
المقام ان حجة الله تعالى على العباد منحصرة في النبي ص والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف
فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جميع الادلة
المنسوبة ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسيأتي الكلام في اليهم
كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا عرفت هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من

الادلة

من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه و
لمكان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل وما من عام الا وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض
هنا فصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن سائر الادلة وتشبث من لا يقول بوجوب
الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في
التمسك بالحقيقة اذ احتمال الارادة حذرا عن لزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما فلا يجب ذلك
في الحقيقة اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب التفحص عن
الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا
وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة طلب المجاز
اذ لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة
حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح وسلم في العام ايضا من هذه
الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود
دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز
في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولمكان العام
من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون سائر الادلة وثانيا على فرض
تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول
ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل
تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس
مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح
المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار
الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا
اقل من التوقف والغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة داعية للتخصيص للحقيقة فيصير مجملا
فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول
على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو غير ثابت ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا
انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على الشخص باعتبار

احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب
البحث عنه فكيف يدعى الاتفاق عليه
وان اراد انه لا يجب في الحقيقة م

١٨

جامعية جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلما فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلهم
لعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم وحكمهم او نوابهم لعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل
نحمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتماله لجهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل
من غفل عن هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات ادعوان الكلام والفحص عن المعارض من
حيث انه معارض لا من طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز فقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فتة فيما
ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم المخصص بعد الفحص فهو
الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان مطلق ضرورية بقاء التكليف وعدم السبيل
الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه
في بعضها لان الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء للعبارة المركبة فتحصيل العلم
بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم
بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب فيه فاستفراغ الوسع في تحصيله انما
يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم و
حرج عظيم شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول
فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل فيما يمكن فيه العلم مستلزم
لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن
في بعض دون بعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود
من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم فعليكة فيه من الصور النادرة ويوجب
تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان
يعتبر للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في الحمل على العام وان العمل بالظن مشروط بعدم امكان
تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما في العادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه
وتفحصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد الفحص والبحث يحصل له القطع
في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وان اشتراط العمل بالظن بعدم
امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص ولو سلم
القطع به في نفس الامر فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطابات

وجوه م

الحكم

في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم م

بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع م

فكيف م

قرينة

قرينة حالية او فهمت ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص لنفيه
فجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في ساير الادلة بالنسبة الى المعارض
فبالجملة وجود المعارض وعدمه من اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول المعارض والمخصص
يحصل القطع بحكم الله جزاف من القول وامكان جميع الخلل في السند والمتن وساير الكيفيات الثلاثة لم
نر الى نسبة الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل
الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري وترك
البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع نكتة المراد من الظواهر الراجح الدلالة المرجوح خلافه
وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهورية دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر
عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما تم بكفايته لاصحاب الائمة والحاضرين في
مجلس الخطاب وقاربهم منهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر بملاحظة مجموع الادلة لا بعد الفحص لا كل
واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي
الظن ثم لا يخفى ان افاضل المتاخرين خبط خبطا وتبعه بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم
تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه
الاول ان اصل المتنازعين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة
التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول والاتصال اليه
فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض ونادر بعضهم على ذلك لنفي وقال وليعم الاصول الاربعمائة
لم يكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم الواحد وعند الاكثر اثنان او الثلثة
وهكذا ولا ائمة كانوا يعلمون بان كلهم ليس عالما بما عندهم ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل
جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهاهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد
تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من اختلاف المقام بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري
في خطاب الائمة مع اصحابهم ايضا حيث لم يسئل الاصحاب عنهم عن المخصص وقولهم على ما يتفقهم
من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد فكل خطاب
للائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طائفة من افراد العام
المطابق لخطاب الامام فكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في موضع اخر وكل المتنازعين والباحثين

بتنزل

القطع بعدم م

احد م

عظيم م

فهاهم م

كان نزاعهم في طائفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فبا ستنده الى الصلحية بذلك كان يسكت
وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد فحجة العام المخصص حجة في الباقي كما من تحقيقه
ممن ادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال
الظاهري من جهة شيوع التخصيص وغلبة بالتفحص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصصها
فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع وجود مخصص آخر راجح
على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة وجود المعارض
للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في
الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليمان ابن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب
عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفي نص ها فان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ
وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام خاص و
عام مثل القران الى ان قال كلما نزلت على رسول الله ص آية من القران اقرانيها واملاها علي
فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث
ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف يقال
انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة ع مثل احاديث الرسول ص وقال الصادق ع في رواية
داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف
على وجوه ولو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلب ايضا الاخبار المستفيضة
الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب فلا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم بعد
معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لا بد كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك
لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما ذكره بعضهم فنقول ايضا
على ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثرها مما كان عند كل
واحد من اصحاب الائمة ع من تلك الاصول قريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية
من النصوص اكثر مما وجد فيه النص عن ائمتنا ع وما لم يذكر في كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما
اضعاف مضاعف ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع فيلزم
انهم ع العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في

جميع

في جميع ذلك بالاصول الملقات الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا
من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل
وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد للاصل والاصلين
من اصحاب الائمة كان عالما بالامور الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البرائة وعدم جواز
نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما
صدر في الدين فيه ولا اضرار ونحو ذلك ويبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من
العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت ابكارا
لم يمسها التخصيص فلعل الرواة كانوا يعملون ان مرادهم ع من تلك العمومات الاستدلال على الباقي
بعد التخصيص كما اشرنا وان الخاص مبين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على
ما بينا واحتمال وجود مخصص لكل منهما فهو ولا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم
ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض في ساير الاصول و
على فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل على فرض ذلك ان الامام ع اطلع على ذلك و
قرره وكل ذلك دعاوى لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارضة في جملة الاخبار مما لا
ابتغه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس بزمان الائمة فلعمري وان امثال هذه الكلمات من الاخبار
وعن خطرية الفقهاء مما لا ينقضي منه العجب مما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل امكن الاخبار
من الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله
يعتمد على ذلك بان اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع قال الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا فحجة الاستدلال انه نفي بالمفهوم التثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه مواده بعنوان
القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتامل في قبوله من حيث
احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو في فهم المراد لم يظهر من الاية فعليه كما لا يخفى لا يحتاج ان هذا
تقييده في خبر العدل فالاصل عدمه ولاطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في نفي
الكذب فقط لانا نقول انما نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل التقييد بل نقول
المتبادر من الاية التقييد وانكاره مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بحمل خبر العدل فان المجمل
خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا فلا يحكم

حقيقة

العقل بعدم جواز توجيه المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة ولهذا القول بكون الفاظ العام في العموم قلت حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يساوي عنده احتماله مع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع انه هنا فرقا آخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولكن سلمنا الاطلاق حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول انه ما ذكرنا من الادلة على المختار لا يفيده الا فلا ريب انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل بهما فظهر لنا ان المراد من الآية ان خبر العدل لكن من حيث انه يعارضه خبر عدل آخر فصدقه على كان التثبت من جهة فهم المراد الثالث آية النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص فيظهر نحوا عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام لا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة لكن لا نكتفي بهذا الظن بل نوجب الظن الزيادة بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم انه مطلق الظن كاف في حصول الظن ولا يشكل لتفاوت مراتب الظنون بل نتفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراط العلم الحرج الشديد مع انه غير ميسر غالبا وما امكن تحصيله فيه ينجر عنه الكلام الذي ذكرنا في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع في كل باب بوبوه في كتب الاخبار لكل خطاب وكل ما يظن وجود ماله مدخلية في المسألة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب آخر مثل ان ملاحظة ابواب المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الشاب وملاحظة كتاب الصوم له مدخل في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله درجته ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المناهي

العام من قبيل المجاز المشهور ان... الفعل ايضا

العموم لوجود ٣

قطع النظر

لئن

مر جنبه عدل

لا يجب فيه التفحص عن الصدق و الكذب وان وجب

مطلب

تاسي

الان تتبع ذلك اسهل عندنا من جهة تاليف الكتب المبسوطة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار والمبسوط

من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى ولف ولك وك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسألة وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما يوجب الحرج كيدا

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصوصة به جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وخص العضدي لكل واحد وابو حنيفة الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدرى انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافق لقول ابي حنيفة في الحكم وانه تخالفا في المأخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناوله وابو حنيفة لظهور عدم تناوله هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك بل ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحد في تمام الحكم مع قول الحنفية ليناقي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم القولين بالعموم وعدم تخصيص الغير عند ابو حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ ومأخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال ومأخذه اما تعارض الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهم ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج من غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لها عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين لا جزئية الثاني للقول في تمام الحكم وقال الحجة انه لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما على العموم لانه له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي للصرف عنها لان ذلك لا قائل على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض انه اصحاب المذهبين لم يثبتوا ونقلوا في المسألة الى آخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا اول واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه

الفصل الثالث

العام المتعقب للجمل

وابناعه

من

ليس تفتيش

الكلام

لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان انما هو في الهيئة التركيبية
في الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ليفه كما سيجيئ فالقول بالاول باشتراك تلك
الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما
ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في
الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان الاكثر من اللفظ المراد
هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال
ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هو العام المخصص او الغير المخصص غير لشك
في ان العام هل خصص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص
بعد الفحص والبحث حتى يق ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او
غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنها يمكن
نفيها باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبما
اختاره من وضع مقايسته بما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقايسته بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه هل اريد من الهيئة
المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف
لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه
يعلم ان للفظ حقيقة معينة لابد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على نهجها الاصلية حتى يعرض من
حال المعارضات الخارجية راسا باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو
القول بالاشتراك المعنوي محاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد كان من افراد
الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية وظاهر
هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج
في كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط اليه حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام
واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة
المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ره مهد للتحقيق ما اختاره مقدمة لا بأس بايرادها
مع توضيح مني وتحرير واصلاح وهو ان الواضع لابد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور

المراد م

عن م

المنوي م

عن م

مني م

معنا جزئيا

معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصا متصورة تفصيلا
كزيد وضياء الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد
ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا
وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان على البشر ومثال الثالث وضع المشتقات المعانية
مثل فاعل للذات قابل الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ
التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعال ومفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله
ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته
لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع
فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ في
وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني
ومثل لفظ هذا فهو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي وتهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث
الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع
المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا بأس بتفصيل الكلام فنقول ان
وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يتصور وضع صيغة فاعل مثلا
اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل ما
من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام
به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع
له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث
ووضع بازاء كل واحد منها ما ينتزع من تلك الاحداث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي فانه
قد لاحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به
مبدأ ما بنيت منه في قوة قولنا كل ما كان على زنة الفاعل فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع
الهيئة والثاني ان يق صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما

حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين

اي وضعهما

بنيت

على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول الاصولي وفي الثاني
العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي
والمعلوم خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس نفس ذلك الكلي بمعنى من قام به المبدا بل معناه من قام
به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب
والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث
هي هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني اعلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام
به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن
الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل
اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات
من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل
وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع اللفظ تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات
الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية
وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنا كليا وهو معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما ونحوهما وفيه ما لا
يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فح انما وضع
لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي كما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب كذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن
من قام به الضرب فلا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث انه تحقق فيها
الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا
يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد
مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي
موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان
على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل ما
كان على هذه الهيئة من الالفاظ لمن قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعاني وفيهما ايضا تتوضع
الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية
وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكره من ملاحظة المعنى الكلي

ووضع الاداة بإزائه الاضافية فيه يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا مخصوصة بإزائه وهو ضارب وقاتل ح

للمعنى الجزئي ح

في وضع

في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جمع شتات الجزئيات ليمكن
ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل ح وذي وتي ليكون اللفظ والمعنى
الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ لفظة ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد
معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية
بخلاف اسماء الاشارة ثم انه بعد تمهيد المقدمة بنى قوله على ان وضع الاداة للاستثناء من قبيل
وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى كلما ليس صالحا للعود
الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع
له ايضا كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مواده
مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة
الاخيرة للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون الشخص من بني اسد
مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين
الراكب وانت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال
فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما
تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان
اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع
اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين
ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب
ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المخصص بالاخيرة وهو
معنى العلم فلا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة
والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في المبحث
بعد نفي احتمال ارادة معنى العلم اذ يصير ح من باب الموضوع بالوضع العام وان فرضت المثال مثل
اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيد بن مع فرض مسمى منهم بزيد واحد في كل
من القبائل ويسمى بنيه زيد بن فرضي بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج من
المبحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية

عاما ح

وفي اسماء الاشارة بينهما ح

وجوده ح

المخصص بالفعل لكل واحد لاصلاحية لفظ لارادة معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فاللايق بالمجيب ان يقول لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح بان يراد منه ما يتحقق في الجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه توهم من حصول الاشتراك في هذه الصورة وانه من على من قال بالاشتراك فعلا وبهذا اتضح لهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وحينئذ انه القائل بالاشتراك ان يقول ان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد فبالجملة هو رة وانه اتعب بالتنقيب والتدقيق او المتهم فكر الفاصر والله ولي التوفيق والمحقق عندنا انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص من قبيل الكل انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار الهيئة وهو معنى حرفي والاسماء ليس لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي فالمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كالا يخفى فالحاصل ان المعيار في الكلام هو عموم ولم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه في غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحداني كما حققنا وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى الثاني

الاتحل

واستشكل بعض المحققين لكنه قد اختلط عليه الشارع في الاختلاف ولم يخف امره الى الاتقان في الآن

النسبة م

وان كان م

الوضع

تفسير

ان محل النزاع كونه كل من الجمل معدد اللاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما فهم من العميدي لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب علماء والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد موضوع لمفرد ما وتخيير المخاطب في اختياره من يريد اذا قيل له جئني بواحد لا يخرجه عن المفرد فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وآخر من العلماء فيتبا الارادة بالنسبة الى كل منهما في الواحد فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب علماء الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد لكفى اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لا افعل هذا الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولكن جعل قول القائل اكرم العلماء جعل قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد ما لا الجميع انما هو لاجل الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد او ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا ايضا وكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذا لا يمكن ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى الاكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافراد او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة فنرجعها ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة فيه وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان محل النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل لا الكل ولا وجه لا رجاع اليها الا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وبين ما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول انه تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق على الاخراج

هو جوابه

من العلماء

فيتناوله

اقول اما الاول من المجازات فهو جعل الجمل باسرها جملة واحدة كانه قيل او لا يكون ذلك مجازا واما الثاني فهو لو اريد العلماء ذلك لا على ظاهره من العموم حيث يلزمه المجاز في العمومات الثلثة الى ...، واما الثالث فهو ارتكاب المجاز في العلماء بالتخصيص بالاخير فقط اذ قد تخصصت العلماء بعضهم وهو علماء بني خالد اما الصورة الثانية فوجه لزوم التخصيص ... بحسب العمومات ... فالاول ... بالنسبة الى الثلثة ... تخصيص احدها ...

الا من جهة انه فرد من افراد الا من حيث انه خصوصية الاخيرة م

وان في الجملة الاخيرة بخلاف الاولى فان لازمها ارتكاب امرين المجاز حيث تجعل الثلثة من الجمل بمنزلة الواحدة ولا ريب في انه مجاز والتخصيص فيها لغة جعلها جملة واحدة فيتعارض تخصيصا ... مع مجاز وتخصيص ... فالاولى ... ترجيح المجاز على التخصيص فقد عرفت ان الاخيرة

الواضع م

هو المتقدم في المثال لمحرره

عن المتعدد الواحد فالاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد عن متعدد
واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط فكل الخصوصيات الموضوع بازائها اللفظ يحتمل خصوصيات
جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان وان احتاج في التعيين الى
القرينة ونحن نقول ان الواضع يفهم معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته
ليس معنى العام المفهوم الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددا
تاولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكل الخصوصيات الموضوع بازائها خصو
هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم الاخراج المتبادلة مجازا ان صح وكانه لا يتبادر من
قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان لا بد للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز
ارادة كل احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون ضعفه وجدانيا على ما حققناه فكذا لا يتبادر
من قولنا اضرب غلماني او الق اصدقائي الا واحد الاخراج واحد من الغلمان اما ومن الاصدقاء
فانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا لكان بجوعه الى الاولى
فقط ليس جائز بعنوان الحقيقة فهو من جهة خارجية افراد الاخراج واما ما اخترناه في المعالم فلا يدل
عليه دليل لمنع كون العموم الكلي في تمام الكلام لا يقال ان الموضوع انما هو المفهوم حين الوضع شاملا
للصور المذكورة المتقدمة ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكلي اولى واما الكلام لا يقال ان الوضع انما
هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو خطاء ولا تقييد فيه فما ذكرتم من اعتبار الوحدة خلاف الاصل
ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول
بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع
الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرناه في مبحث المشترك في الاطلاق ليس تصحيحا
الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على
التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر بما ذكرنا
ما ذكره صاحب المعالم ره واما بطلان ساير الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر مما سيأتي في نقل
ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل
اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي
ايضا كما اذا قيل لك الاسر عندي يحسن ان تقول من الجبل وثانيها ان الاصل في الاستعمال

الحقيقة ولا ريب في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في الاستعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل
كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم
العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فالاخراج عن الاخيرة اخرى كقوله تعالى ان الله مبتليكم
بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على
التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقويها
وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد ورد بوجهين الاول ان الجمل
في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال وكان مايلي الواحد
من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح فان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومعنى ما
ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شي حكم ذلك الشي ثم القياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل
المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة
قولنا الذين فعلوا سرقة وزنا وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في
المفردات والنزاع موجود فيها ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع
بلا خلاف وكذا الاستثناء لعدم استقلال وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب
بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وفي شرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان
وبيان كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق
الفعل على المشية بلا ريب وكيف لا وقد يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم
والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقد يذكر من جهة امتثال الامر لئلا يعمل
المقصم وبالجملة المراد منه غالبا ليس الا التعليق والمعنى فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم
في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في
الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت
ونذرت لنفسه شيئا مع ان كلها ان يصير الماضي مضارعا ومراد المتلفظ الحج والزيارة في المضي فلا يذهب عليه
ان المراد ليس تعليقهما بقولنا ان شاء الله اذ هو خارج عن غرض المتلفظ بل المراد نفس الحج والزيارة وما
هو التعليق بالمشية ان حصولها انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه باستثناء وهو علامة اشتمال
على شيء من ادواته ولو تكلف بتأويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشأ الله ففيه الكلام السابق

في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمعنى التعليق نعم قد نستعمل هذه الكلمة في الشرط

الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول

المسبب مثل ان يسأل من جامع امرأته مرة هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول ان شاء الله انعقد ولم

لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل للاجماع المدعى

في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة

في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان يكون المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام

او يكون ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والاذعان والتوكل ولهذا الامر الثاني

ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية الجميع البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان العام

العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولنا الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل

انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية ومن الاجمال

يحصل بتخصيص الاخيرة فان لم يكن من باب التعيين فلا يتم لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى

الصيغه م — العينوية سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع

لا لرفع التحكم بحيث يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض

المقامات كما بيناه في محله مرارا لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفايدة فاذا حصلت

وقد م — الفايدة بالافراد الشايعة او باقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع فلا يتوهم على القول بالاشتراك

ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى الغلبة في الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة

غير واضح المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح

في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشتهر على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية

وان م — استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته بانصراف الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم نقف

على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو

العين مثلا م — منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال اللفظ في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب

وكونهما من معانيها الحقيقة والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث

لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشتهر فافهم ذلك واحتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل

لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه فتركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور

الهدنية

بالعود — الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل في غير

العام م — الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء انه موجب للتجوز في لفظ فهو مسلم سيما

الاول م — على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال

نزل م — في وجوه تقدير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وفيه تعليل العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية

الى المجاز — غلط للدلالة بنفس الواضع ورخصة النوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة من المجاز عند قيام القرينة

مع ان التخصيص في الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك بدفع الهذرية لانه لو صلح مجردا

سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق ايضا وان كان المراد ظاهر المتكلم بالعام

مستلزم م — ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء انكار بعد الاقرار يسمع الانكار بعد الاقرار مخالف للعمل

في الغالب — به فيعمل القاعدة وان ارادة العموم بعد ما بيناه من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له وهو مخالف

للاستصحاب ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان

يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام لو كان بمجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه

دفع م — قبل فوات وقته منافيا له وموجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك محذور الهذرية

للمسوقا المرتفع النزاع لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان التعلقه

بالاخيرة محققا للزومه على كلا التقديرين فنجزم به ونتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل و

ليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اولا وعلى تصحيح الاستدلال على كلا التقريرين في

الجملة اما الاول فنقول في تقويمه ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فاوجب

من م — اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز

فمنع المخالفة النفس الامرية م — هو مخالفة الاستثناء والحكم الاول ظاهرا كما صرحوا به في محله لا المخالفة النفس الامرية ثم بعد القول

بالتجوز لا شيء منه توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلية بمثل هذا الاعتراض

العنوان م — مكون نسخة — عجيب فمع هذا فيمكن تعميم العنوان ليه بان يكون الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب للخلاف في الكلام لانه

ذلك هو م — بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم منه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان التجوز في لفظ العام او الاخر او

الاخيرين فلا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثنا

وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد

بكن ثمة — خاص واما لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه

بما يقال لكن وقوعها في كلام الحكيم للابدان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل فالعقل الحاكم بنفي اللغو عن
كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق
بالكل ودفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض يحتاج الى دليل فتمسك
فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق
في الاستثناء فانه ليس من جهة الواضع وكذا تخصيص الاخير ليس من جهة الهذرية كرفع بعضه
لبنه بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فهيهنا ثلثة اعتبر بها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة
التي ذكرها الخير المعترض لخير افغيه ان سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم العمومات
المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه خلاف الاجماع فصار مثل الجملة الثالثة لرفع القبح عن كلام الحكيم
ودفع لتوهم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى اخيرها لعمومات والتمسك في نفيه عن الكل منه
بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما النقرير الثاني فمقتضاه انه توهم التناقض وظهور
المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما
كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار متصلا فصار مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة
واحدة لدفع الهذر الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين ان مقتضاهما
واحد لان فهم العموم ليس من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان
اتفق هنا موردها فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة
للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيرها ان المخالفة تحسب الحقيقة والمجاز قد يكون بالتخصيص
وقد يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه فالعام الذي
له لفظ حقيقي واما بيانه في مخالفته للاستثناء فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء ابدا
وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فما له منع ظهور الارادة و
تبيين بما فيه اذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي وينادي بذلك اصلهم
المتقدم في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء
الكلام لبقاء احتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور اللفظ على
الحقيقة مع انه لا يجتمع الا ظهور الارادة في هذا التقرير مع قولهم ان التجوز خلاف الاصل الحقيقة في
التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في

لم يظهر للسامع لابد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات
السابقة من ان المقصد في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم
العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام
النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في ضم
اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور
اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم
به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويجد للنفس تردد بينه
وبين ارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه الخ ففيه تناقض وهو
مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ليس انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال
التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل فما معنى الاصل هنا فقد
عرفت بطلان ارادة الاستغراق منه وكذا القاعدة على مذاق المعترض حيث لم يبق الا الظن اعني اصل الحقيقة
اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البرائة حتى يتوهم انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل
على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وانه ما لم يكن للمستدل قراين لتعيين احد
افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة بلا
قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربع
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة
فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه
حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنع المستدل
ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت وكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى
ما تقدم فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض اول
الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل ولا يكون في المستثنى اكثر
من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران
المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه

بل ارادة المستثنى منه كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بها والعامل هو ما يتقوم به المعنى
المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحروف النداء عن ادعو سلمنا لكن يمنع اجتماع العاملين
على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة
على غيره لا اجتهاده وحكاية مع معارض بما نقل عنه من تجويز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل
بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذا تجويز الفراء تشريك العاملين
في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا ومما يؤيد الجواز مثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير
ولا تخصيص احدهما به فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يقعا كالكلمة الواحدة
وهو مر مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو او خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين
المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل في اعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا
ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول يرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة
المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي المستدل فلم ينقل عنه القول بالبطلان ولا استعمال
فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها لانه نفس التجوز الذي ذهبوا
اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ الاخراج عن عام واحد في الاخراج من عمومات
متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل آخر يجب التحرز عنه
على القول بالمجازية ثم ان تحرير الصحيح وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله
من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما
لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها
وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص هو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل
في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له مطلق
الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص احض منه وهو الاخراج
عن كل واحد وهذا ليس من باب المشتق على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينها وبين غيرها
من شفاء الحيوانات مع ملاحظة النوع من العلاقة يصح استعمالها في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز
استعماله في كل اخراج بعم لو فرض الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين
الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس ما ذكرناه مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو

يتم هذا الاستدلال لا يفي ما اخترناه في المسألة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى الكل والجملة حقيقة
ولا مجازا لان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني
الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى ما يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك
وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس
عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ليتم لانه لو رجع الى الاستثناء الاول لكان المستثنى
منه ليلزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما دخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل على عشرة
الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلاثة اذا اخرج من الثلثة الا واحد بالاستثناء الثاني يرجع
الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعنا الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا
بسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الاخير لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم
الادلة وعدم مرجح لبعض الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة
على حكم ساير المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة تذنيب اذا تعقب العام ضمير يرجع
الى بعض ما يتناوله فقيل انه يخص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل في بعولتهن
للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون
بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا
يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على
عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما
لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين و
دون تساقطهما وعدم المرجح فقد يتوقف في ترجيح الاول بان عدم التخصيص للاضمار لان المراد من قوله
وبعولتهن وبعول بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب بان الضمير كناية عن البعض فلا
اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز التخصيص والاضمار فلا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد
يتردد بين التخصيصين لا وجه للترجيح لاحدهما على الآخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من
صرف الضمير عن كم وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان
اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجميع لا غير فاولى التمسك

التخصيص مطلق على المجاز وقد يرجح صح وضع م

بترجيح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ليفيد يتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع فلو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وانه كان حقيقة في المراد لكن ظم اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر هو ظم اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي كون واضع هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه عموما وذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام فان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالا وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة مثل هذا لكنها يحتاج في افادة المعاني الى القرينة فنظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير لهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ لمقتضى المقام او بلفظ مجازي معروف بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي ووروده على مقتضاه ح واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه فيحصل العهد بينهما بدلالة الظم فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظم منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا نقدر على فهم المجازية في ساير الانواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض الافراد الموضوع له من ساير العلايق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغايب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصل بالقرينة فاذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثانية قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض من الظم واللواحق وبقاء مجال الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظم في معنى مثل العموم عن الظم حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظم فالعام اولا ظم في معناه الحقيقي حتى ياتي ما تحقق كونه مخصصا له فما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك

بيان فائدتين الاولى

وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب الخ م مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب م

الثانية

ما نخرجه م

المذكور م

التوقف

ويالجملة فرق بين بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا في الكلام او غيرها مخصصا له م

التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه مع عين البحث عن كون ذلك اللاحق مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني فاصالة الحقيقة يقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص بعد التفحص والتامل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يفني باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص ما له من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذا لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا ه والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول لدفع توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه اذا ابتدا في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير اليائس المدخول بهن وغير الحامل الاولى فبقي العام ظاهرا في الباقي ليفيد ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع او لا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله فان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الاجماع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان فائدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ليفيد عاد وعكسه ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا ينافي حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظم اصل والضمير تابع فالدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل قانون لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام لفظ السؤال اليه في الدلالة على معناه واما الذي يرد واما باعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم قال فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب بعنى لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه

ايضا لما كان التعقيب بما يخص ... نظير ما لو احد ... يفهم منها ... اشكال ... الاصل عدم ... بين ... م

ما لو

مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لئلا يفوت الغرض كان يقال في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت هي محل النمو ففي اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق اولى ومن نفيها في الاناث ينتفي في الذكور كذلك ولو كان اللفظ اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله قد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع لما مرّ بشاة ميمونة على رواية العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو المحققين انه يعتبر عموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب لنا ان السبب لا يخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك ولا يخفى ذلك على من تتبع الآثار وكلام الاصحاب احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوايد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوايد وبان من حلف والله لا اتغدى بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب ولحجة الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه تارة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما ولو كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق

لذا لمثال م

العبرة م

مختار م

وقيل م

انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب م

قانون

سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع المجتهدين في الجواب بين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وبعد امكان الجمع بين الدليلين والاظهر كانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان القول بالتخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات انه كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرايط القبول او ظاهر آيتين او نحو ذلك فلابد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض آخر اذا كان بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالى الاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون ذلك ايضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام وتحصيل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير منقح وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام انه مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر وارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلابد في ترجيح التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا منافاة في عدم الرجوع فيما امكن فيه الجمع من جهة القول مطلقا والاسقاط مطلقا ووجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى المرجحات

منه رحمه

اذا كان م

الترجيحات م

الى الجمع والترك والاسقاط لا بالنسبة م

العام عن العموم يمكن اخراج م

الى احدهما دون الاخر وعمراده من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او
بالمجاز الذى يصح فى محاورات اهل اللسان وهو ما يوجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند
اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازى وذلك بان يكون موضوعه
فى اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفى
فى ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذا مع ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع
احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه وكذا ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز
فى كليهما بحيث يحصل الظن من التجوز فيهما معنى ثالث مثل الاول العام والخاص المطلقين فان
العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين فى الجملة اما فى الخاص فبحقيقته واما العام فبمجازه فى المتعارف
وهو التخصيص ومجرد وقوع العلم والخاص المتنافى الظاهر فى كلام متكلم واحد او متكلمين كانا فى حكم واحد قرينة
على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الائمة عليهم السلام بان فى كلامهم عاما وخاصا ولا بد من
معرفتهما ومثال الثالث ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين
مثل ان فى الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وفى بعضها ان الاب احق بحضانته الى
سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد فى الاول الانثى وفى الثانى الذكر عمل بالدليلين و
اخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا فى الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع
لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة
عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك
واما الذى وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة فى ان العارى يصلى قائما
ويومى والاخبار الواردة فى انه يصلى قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاول محمولة على الامن من المطلع
والثانى على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هى كالمخصص لكليهما وهى قرينة لذلك الحمل واما مطلق
الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط فى التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا رأى
خبرين ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهى فى ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهى بمعنى مطلق
المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية
او مقالية فلا يجوز ذلك لمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته
لا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذى افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة

دالعلم بهما ومجرد الاحتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المتنافيين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك و
لا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح
مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال فى معنى الدليل فالتحقيق فى جواب حجة الخصم منع كون العموم
اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التسليم فيحمل العام على
الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع تساويهما
لا دلالة ذلك فى العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يقال من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار المواد
فبحيثها حصل فى المفهوم ظن اقوى من العام فتخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن
ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولى هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا فمع الالتفات الى القرائن
الخارجية فيعتبر ذلك فى ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او ابقائهما مع التساوى ولا
او التخيير بينهما ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال فى ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته
واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من
من جهة خصوص المقام واما مع التساوى فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات
لاجل ما ذكروه فى تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد رأسا بخلاف سائر المجازات
الاعتماد فى التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على
حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فى احد الطرفين وموافقة الطريقة المعتادة
اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز فى الطرف الاخر فرجع ما تمسك به جملة الى ما يرجح
النقل ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعانى فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة
قواعد اللفظ وفهم المعانى فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف
فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا فى الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الا انه فى ذلك اثبات البعض
واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اثبات الكل واسقاط الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين
مشكل بل هو اسقاط احدهما واعمال الاخر فان التخالف فى بعض مدلول العام ونفس الخاص لا
ريب ان العمل بالخاص يستلزم طرح ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ فى الجانبين فلا يخفى ان المفهوم
ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات فى الكل اعنى
فى العمل بالدليلين معا او طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة فى علاج الاخبار المختلفة كما سيجئ

تمام الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى وقد ذكر وضابطة المقام في الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب انه لا يكون العمل باحدهما تركا للمتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا اليف مع القرينة من جملة الظواهر لا يحصل مع ذلك فاما يمكن تاويل هنالك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالفة ولم يكن ظاهرا او لا يمكن فحينئذ نقول انه ان دام القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز طرح كلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب سياق كلماته فان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا مع لزوم التناقض كما فعله الشيخ ره في يب لعرض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول الكتاب فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض وان اراد وا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جوازه فضلا عن وجوبه مستندا شرعيا فانه يؤل الى الخروج عن كلام الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة تفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة في نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الحمل عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل الاخر وهو لا يصح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الاجماع كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا فيظهر بذلك ضعف ما ذكره الصدر وغيره وهو لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ما ذكره ابن جمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ غاية ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول هو دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين ايضا الى المرجحات قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بالخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبل بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بما قبل بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها الوقف وينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد دلالة القرانية ليسقط وجوب العمل به

لظاهر الاخر وحقيقيا او نكاظاهرهما معا وصح نزله الظاهر اما بحصول قرينه على ارادة خلاف الظاهر من نفسه

دفعا ح

وجعله م

ما يعم الاحكام

لدليل م

الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي منهما انما هو عنهما لسبب ليس مخصصا للجواز ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين م

خص م

عليه لا له وصح وجود

دهرا

وهذا ليس معنى التوقف بل هو منكر التخصيص كما لا يخفى فالاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص وملغى بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح ومع ذلك فنقول انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فحينئذ كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص وهو ملغى بالجمع ح فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال دليلان تعارضا ولا تساويا لاحدهما عاما والاخر خاصا وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استعمالا المخالفة المراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فستعرف واحتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطع لعدم مقاومته فيلغى وبان التخصيص به يجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه واعترض بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى احتمال المجاز الاخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا او لان التخصيص ارجح انواع المجاز وافهم العرف ترجيحا التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام ولا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم بعمومه مرادا مظنون وكذلك في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بماله ظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران مع قطعية المخاطبة به انما يتم بالنسبة الى من يوجه الخطاب والخطابات الشفاهية بها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقراين تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ودعوى في غيرها ظاهرا ايضا محتمل فلا يبقى القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد

المخالف

نفي م

بالخاص اذ لو عمل بالعام م

ونفس الخاص م

لو جاز م

بالنسبة الى ما يحتمله م

نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فافهم ذلك م

اخفي

لكن المخالف لظاهر يمكن ان يكون من جملة تلك القراين وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب
تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او مقترنة
بالقول منفصلة عن ظاهر القران ولم يكن مقترنة ولم يكن في وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة
بها من جهة الحال لا من جهة المقال او مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القران او لم يكن مقترنة ولم يكن
في وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا الحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يمكن
العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما
ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بمدلول الخبر الواحد ايضا لكونه خطابا الى المخاطب فيحصل من
ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية فلخالف فيه
الاخباريون والتمسك في حجية واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المتعارضة
وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام الحكيم المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما
ان الاجماع انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاده
الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه اذا ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص
جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا
من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد
يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا
اقل من مخالفته لاصل البرائة الثابتة بنفس مثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك مضافا الى
ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع
ملاحظة ما ذكرناه لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى لاحد دعوى حصول ظن من
الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب ان الخبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت
ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضرب به على الجدار ونحو ذلك فكيف
يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة بمثلها او بما اقوى منها من
تقديم الاعرض على مذاهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر
من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا فان كان يتحقق بسبب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب

لم يعلم فيما مر

اضعاف ما ذكره

فهي

به من الادلة ايضا انفا عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية
خبر الواحد مطلقا هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واية النفر وما اتاكم الرسول فخذوه والعمل بهذه
الاخبار هو قوله تعالى يوجب تخصيصها فهو يوجب الدور على ما قرر وعنه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل
في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلما يستلزم تخصيص ادلة حجية خبر الواحد
بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو باطل و
ذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص
بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مجملة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة
راسا والجواب عن الثاني بعد الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي يدعيه هو
الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او نقيصتها ما وعن الشق الثاني بمنع ابداء الفارق
بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وعلته
التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع الحكم لبعض المدلول
قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث يحتاج الى
العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت
لعدم احتياجه في الثبوت الى علة الوجود ودفع حصول السبب احتياج البقاء الى المؤثر
الجديد وهو وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه
لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان
في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر عن الاخر
مع عدم اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه بعد ثبوت شيوع التخصيص
وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وربما يتمسك في بيان الفرق بين النسخ
والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص
فانه لا يراد منه الا البعض اولا فظهر بذلك انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فانه فيه رفعا
في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك
ايضا كما ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا تحكم لامكان
ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخير بيانه فالفرق بذلك

لتستلزم تخصيص ادلة حجية خبر الواحد
بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد

الحوادث مع ان الامور له في احكام
الله وافعاله ولا يصح عليه
ابدا وانه موقوف على اثبات عدم
م

جميع م

مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه لما
لهو من الضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بانه تخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان
تخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة
الثانية بهما والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما
مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في المكتن وحجة المتوقف تصادم ادلة
الطرفين وهو عدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح [illegible] اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما
ان يعلم تاريخهما بالاقتران او بتقدم الخاص او بتقدم العام او يجهل تاريخهما فان كان يجهل التاريخ
احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص بالعام في هذا المبحث هو العام
والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يقال لهما العام
والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في المبحث لا
ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها وقد تريهم يجعلون في طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام
ويفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من
استبعاد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما للاخر في بعض الاوقات مخصصا للاخر ليس بذاته بل انما
هو بضميمة المرجحات الخارجية التي قدمته على الاخر وليف قولهم في الصورة الاتية يبني العام على الخاص اتفاقا
او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد منه بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على
الاخر يلزم تساقطهما جميعا فيبطلان بهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا
مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات
الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة
المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتنافيين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات
الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر او لا لا شرات هذين
المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له
بشيء ومنشأ وقوعه اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في
بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران فصل بينهما في كثير من كتب الاصولية فمن
الشواهد الذي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب.

بأية

بآية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن
الحاجب ومن تبعه في مقام جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية
حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة و
اجابوا عنه بان ذلك معارض بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه تلاوته للآية المخصصة
وبان بيانه يختص بالمشتبه ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض
اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه
على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم
من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فمذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون
بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة
اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتتربص حتى تضع وان الحامل تتربص حتى تضع الحمل
الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتتربص بعد الوضع حتى يتم الشهور
وهذا ليس بمعنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم والاخبار المتكثرة
مع ان الظاهر ان اية اولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك اولا على ترجيح
عموم اية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكم وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى و
تمام الكلام فيها في الفقه مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد واما المحققون منا مثل
العلامة في تهذيب وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء واية اولات الاحمال وكلامهم
هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات
القرء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء ان شاء الله تعالى الاشارة اليه و
الى انه لا دلالة فيها على المطلق بوجه وبالجملة فلا مسرح بجعل موضوع اللفظ هذا القانون القدر المشترك
بينهما فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وقد
يتصور في القول والفعل او الفعليين ومع احتمال ارادة القولين المتصلين منه دون تراخ ليفهم ان جعلنا
المقارنة اعم من الحقيقية والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا من بعض الحنفية
فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض وقد عرفت ما بيننا ولا بد من الرجوع
الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عموما كالخاص

المتاخر مخصص عندهم فيها والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر مرارا من الفهم العرفي والتبادر النفسي الكون
والشيوع والغلبة ولاحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في
تقديم ما هو مخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم
والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام
من جهة مرجح خارجي وهو خارج من المتنازع وما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء
العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث
يشمل الخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثالث هو ما علم عدم تقدمه وتراخي زمان صدور الكلام
المستقل على الخاص فاما ان ورد الخاص بعد حضور العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير البيان
عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في الاخبار المروية عن ائمتنا ع فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم
وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم ايضا وهو
انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية لتاخير البيان عن
وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول
بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من حيث عن زمانه ع في الظاهر فان الائمة ع حاكون
عن النبي ص لا مؤسسون للشريعة فلابد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث
انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام
الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني
باق الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى تلك الحين والخفاء غايته ثم بيان الغاية عند
انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة ع يظهرون ما وصل
اليهم عن النبي ص وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تعالى في كتابه وما رامه النبي ص في سنته فحالهم
مع الامة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته
الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه وتاخر سماع الخاص عنه
عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع من رفع غير ظاهر فلابد ان يكون ظهور كونه مكلفا
بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي
ولا يلزم بمجرد ذلك الحكم بالنسخ حتى يلزم المحذور وفي تاخير بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة

او ما هو موافق للكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة م

الثالث — العام م — ان يكون م — واما اللزوم م — العام من الائمة حاكون عن النبي م — العام م — بعض م — الحين م — القول م

النسخ

النسخ فليفهم وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز
تاخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ
قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو
ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد
والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص عام وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع
بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص لا يصير دليله على اختيار التخصيص لامكانه بغيره
بان يرتكب في جانب الخاص فلابد من ذكر مرجح لا في اثباته فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص
ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة
بيان الملازمة ان دلالة الخاص وهذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية
وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرادا ولا باس به ثم ان صاحب المعالم الاستدلال به قال في الحاشية
انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة عموم بها
كان جزئيا حقيقيا اخرى لم يكن قطعيا فيبقى محتملا انتهى والظاهر انه اراد بما يكون الخاص فيه خاليا من جهة عموم
ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظني في معناه لا قطعي وحسب
الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه
من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة
بين الخاص والعام المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان
مقتضى ذلك ان يكون التعليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس
جاريا في المعنيين وهو مما لا مساغ له في الخاص والعام من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى
الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينافي خصوصيته وقطعيته بالنسبة
الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه لا في دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز
في الحقيقي ايضا وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من ساير المجازات فالمراد بالقطعية
هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا
الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجهين الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين
بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما بمثابته

الثالث — بجوز م — العام م — الجزئي م — بالنسخ م — هو م

التخصيص وحاصل اختياره على عدم ... ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام م

عموم اذا كان له عموم من جهة م

التخصيص منع م

فجوابه المنع عن التساوي فان التخصيص بخلاف النسخ فيما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من
وغيره مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه
فجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخرة فما قيل ان وصف البيانية مع مقارن
للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان
فالبيان بوصف البيانية متاخرة عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات

الرابع

القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن
احد الاقسام السابقة وقد عرفت ترجيح في الكل ترجيحا تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده
بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما هو مقتضى مرتبة ثم ان الكلام في هذه المقامات
اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به والظاهر وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح

المباحث م

مما مر في السابقة ومما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة
تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص ولا يشكل الامر فيما يتفاوت الحال
فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام
من الكتاب والسنة المتواترة والخاص من اخبار الآحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم الخاص مطلقا
يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ليتم فيشكل
الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة
المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص
وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ليتم فانه تحققه في نفس الامر ليتم مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ليتم حادث والاصل تاخره فالتحقيق في
الجواب انه اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا
يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص
بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في الامر لا النسخ بمعنى ان الظن ان الخاص ورد
قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص واما
من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلناه عن الشيخ والسيد

فليتأمل

فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر
ثم ان ثمرة الاشكال واثر ذلك في اخبار ائمتنا عليهم السلام غير ظاهر لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا
سابقا فلا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يروى عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي صلى الله عليه وآله ومعالمه
وبيانا لما في الكتاب والسنة نعم هم عليهم السلام ربما يقولون ان هذه الآية نسخت بهذه الآية وامثال ذلك فانما

فلو ثبت باخبارهم شيء

يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول صلى الله عليه وآله واما الاحاديث النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد
ادعى السيد ان تاريخ نزول الآيات مضبوطة لا خلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر الباب الرابع
في المطلق والمقيد قانون فالمطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه
اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي
الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص ويدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه
العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة

ان المطلق

منهم ان ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيده حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام
ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا من ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق
امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره

ان م

بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف والاحكام بالطبايع فحينئذ نقول
ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك الكلام الماء في مثل خلق الله الماء
طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك
ولا تقصر في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات
فلهم في التعريف اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك
وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج من هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل
وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى
الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا
عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يقابل من وجه الى التعميم والتخصيص كما سننبه اليه فجميع ما مر

فى احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظنى والقطعى وعدمه واقسام
معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجرى هنا ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد
مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعى
مثل اطعم يتيما واكس يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما واطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد
اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد فى اية التيمم على اليد فى اية الوضوء فقيدوها با
الانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى القياس لاثبات العلة والعمل بها
وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا وان اتحد حكمهما فالمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او
مختلفين وسواء كان موجبهما اى علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضى للجمع لامكان العمل بكل منهما
واسا الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان
العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك وعدم الملك بل
ايضا يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل على النهى ايضا واما على الثانى
فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين
فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا
خلاف بينهم فى وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط
عدم حضور وقت العمل بالمقيد اما من باب البيان اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا وههنا
مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا ناسخا اما الكلام على المقام الاول
نظير ما مر فى حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانه فى العرف فانه فى الحقيقة ايضا
نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم
العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر فى ذلك فلا بد
من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن
الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر فى قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب
فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييرى والثانى انه يحمل الامر فيه على الواجب التخييرى بمعنى
التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا قابلا لكثيرين فانه مستفاد
من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما

الاخير وقد يندفعان ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف ما استعمل المطلق
فى المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة كما صرح به وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لا
كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلا وجه وان اريد انه مستعمل فى المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة
فى بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازى لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين
عند المخاطب نعم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعيينه عند المتكلم فى
مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو
فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة مجاز له فمعناه فكيف كان فلا يخرج عن
المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام فى تقسيمهم المجمل ما له ظاهر وما ليس
له ظاهر فعلم انه لا يخرج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام فى ترجيح ما اخترناه من الحمل على ما ذكره
المانع ولئن سلمنا ما هو تساوى الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا يحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره
العلامة فيه وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى
يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك
بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل
البراءة الا باتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم
هل يشترط الايمان ام لا حتى يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازية وتصادم
الاحتمالين يبقى الشك فى ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقينى يحكم
بنفى الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود فى ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تمايز بينهما فيتامل
والثالث انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه
فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باى
فرد كان حتى ينافى مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المطلق المقيد فى الواقع لا انه
انه معروض للمقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول
المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لان رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس كذلك والا لم يتخلف عنه
وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين الذين نذكرهما فمقتضاهما
هنا فى مقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم الى آخره ان اراد ان مدلول المطلق هو الا

في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدم واقسام
معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هنا ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد
مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي
مثل اطعم يتيما واكس يتيما اكرم هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم هاشميا اما في الاول فلا يحمل المطلق على المقيد
اجماعا الا ما عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم من حملوا اليد في اية التيمم على اليد في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وضعفه لانه يرجع الى الحمل لاثبات العلة والعمل بالقياس
وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او
مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع لامكان العمل بكل منهما
واسا الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة
العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك
ايضا يستلزم عدم العتق فح يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا بيعها ايضا واما على الثاني
فاما ان يتحد موجبهما او يختلف الا اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين
وهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا
خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط
عدم حضور وقت العمل بالمقيد اما من باب البيان اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا ح وههنا
مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا ناسخا كما على المقام الاول
نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا
نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم
العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد
من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بهذا بوجوه الاول انه يمكن
الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب
فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني انه يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى
التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا قابلا لكثيرين فانه ح يكون مستفادا
من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما

واكس يتيما

اطعم يتيما

او من باب النسخ والمجاز

انه من باب البيان

اللفظ

اللهم اني اسألك [illegible]

نفي ان هذا

عند المخاطب نعم يكفي دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب اذا اقتضى المقام تعيينه عند المتكلم في
مثل جاء رجل من اقصى المدينة ومما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو
فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة مجاز في معناه فكيف كان فلا يخرج عن
المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل الى ماله ظاهر وما ليس
له ظاهر فعلم انه للخروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره
المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره
العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى
يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وما علم المكلف به ح هو القدر المشترك
بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل
البراءة الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم
هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازية وتصادم
الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم
بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فيتبادل
والثالث انه يمكن العمل بهما دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه
فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي
فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المطلق المقيد في الواقع لا تنافي
انه مخصوص للمقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول
المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس كذلك والا لم يتخلف عنه
وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما فمقتضاه
هنا في مقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم منه ان اراد ان مدلول المطلق هو الاعم

استقر

ذلك فيكون ح بيانا للمجمل يعني بظهر
بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا
من باب المجمل لا المطلق فيكون صح

ذكره سلطان العلماء
يقيني

في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدم واقسام
معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هنا ايضاً ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد
مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي
مثل اطعم يتيماً هاشمياً او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيماً هاشمياً اما في الاول فلا يحمل المطلق على المقيد
اجماعاً الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم كحملوا اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها با
الانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وضعفه ظاهر لانه يرجع الى الجمع لاثبات العلة والعمل بالقياس
وفيه منع القياس اولاً ومنع العلية ثانياً والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او
مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحداً او مختلفاً لعدم المقتضي للجمع لامكان العمل بكل منهما
راساً الا فيما كان احدهما مستلزماً لعدم الآخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان
العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك وعدم الملك
ايضاً يستلزم عدم العتق فيحمل المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل لا يجوز بيعها ايضاً واما على الثاني
فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين
فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا
خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط
عدم حضور وقت العمل بالمقيد اما من باب البيان اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخاً ح ففيها
مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بياناً لا ناسخاً كما على المقام الاول
نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضاً
نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم
العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد
من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بهذا بوجوه الاول انه يمكن
الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلاً على الاستحباب
فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني انه يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى
التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كلياً قابلاً لكثيرين فانه ح مستفاد
من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضاً وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما

اللفظ

في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين
عند المخاطب نعم يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعيينه عند المتكلم في
مثل جاء رجل من اقصى المدينة وملخص فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو
فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة مجاز لمعناه فكيف كان فلا يخرج عن
المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بياناً للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس
له ظاهر فعلم انه لا يخرج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره
المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره
العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى
يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وبيانه ان المكلف به ح هو القدر المشترك
بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل
البراءة الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم
هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم
الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم
بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما فيتاصل
والثالث انه يمكن العمل بهما دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه
فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي
فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المطلق المقيد في الواقع لا انه
انه معروض للمقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول
المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس كذلك والا لم يتخلف عنه
وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما فمقتضاه
بما في مقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الا

الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو جزما الان مدلوله الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل بأي فرد كان منه فليضم الاصل براءة الذمة من التعيين فهو يقتضي التخيير في الامر او ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لا ما ذكره في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة اي فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وانه لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفته للتعيين مقصودا فيه من المتكلم سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا لم يمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات كقوله تعالى فجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع في موضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وارادة الفرد المعين الخ منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز من جهة وحاصل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة ومثل ائتني برجل اذا اراد منه اي فرد يكون وحاصل الوجه الاخر ان يذكر المطلق ويراد فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله فجاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء مؤمن من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط الفاضل خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للتقييد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا وقبحا بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة بالجملة فلفظ رقبة وان كان دالا على المعنى المشترك بين الافراد في الجملة لكنه حقيقة له المطلق اذا استعمل وحده ويقال له المقيد اذا استعمل مع المقيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود

وجود المطلق

بل انما يلزم وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان فيها كلاما مر من المحقق البهائي ره والمطلق في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال تدقيق ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قالوا ان المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة يقيد اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم فكيف يقيدون بها المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان لا يكون في مقابله مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة طاب ثراه في نهاية الاصول والقائلون بعدم حجة مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجية ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا التعريض الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول لا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المكلف ان كان عتق فردا واحدا فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة بان كفارة عتق رقبة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي نفي جواز الغير وحدة المكلف مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم الطوال فان نفي الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم عموم الافراد في المطلق ولذلك تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خص بالعام واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع ولم يحضرني الان كتاب النهاية وليتم التمسك

بترجيح التاسيس على التاكيد ليفه مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص
له بما نحن فيه وان قيل انه يفيد فائدة القيد في اعتبار المفهوم فيمنع الاختصاص فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل (فيما نحن فيه م)
بحمله على ارادة الافضلية ليفه وبما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر
التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام
العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص
ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذا المطلق والمقيد واحتج
من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور العمل للنسخ بان الدلالة لا بد
ان يكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا وهو فرع الدلالة وهي منتفية (فيه م)
والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه
واجيب ليفه ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فان المطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد مع عدم دلالته
وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ليفه كما اعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن
من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة الناقصة حتى يكون مجازا في التسليم
ولو سلم فان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع الشائع هو فلا ناسخ وان كانا منفيين مع اتحاد الموجب فحكمه وجوب
العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من (لا تعتق مكاتبا م)
تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية يفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب
الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه ح لا
تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي لامتثاله بعد
عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن
اين يحصل الحكم بعدم اجزاء عتق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم
الصفة اقول ويمكن دفع الايراد من مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكن و
يصح المثال الثاني ليفه بارادة الماهية ليفه كما بينا سابقا فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع
انه ليفه في معنى النكرة فلا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع (قصد م)
توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور فان اللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي
العموم لا عموم النفي فهو او فق بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح اخ ففيه انه ان اراد

ان مكاتبا ما

ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلقا له مع وصف كونه محتملا فهو
عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو
ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى التقدير واضمار وهو ذلك فكيف يكون القيد بيانا له كما ذكره اذ
البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب مجاز رجل من اقصى المدينة فهو
مع ما فيه مما ترى ليس في موضع المسئلة في شيء وفيه ان هذا الفرق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه
للعدول عنه فبالضرورة لا بد ان يكون مرادهم بدل المثال بذلك غير هذا المعنى ويصح ما ذكره لو اخرج
النهي عن معناه الى معنى الاثبات مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق ويكتفي في الامتثال
بعلم عتق فرد واحد الى الحرية ما ذكر لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واعتبار
الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فان
بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد
فرضه غالبا اذ يصير المعنى ح كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليه بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق
مكاتبا ما اعتق ما عداه من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان ما لك المكاتب وغيره
مكاتبا ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان يخرج ليفه
الى المعنى الاثباتي مثل ان يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها الا واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا
كله خروج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بجعلهما عاما
وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض الذي ذكرناه من ارادة الماهية
لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك كما يشعر عن اصطلاح (عن ا ع)
اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى فان اريد اجماع الفقيه فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كان مختلفين
مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر
مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فذهب الاصحاب فيه عدم
الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين وللخلف خالفونا
فعن الحنفية المنع منه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرايطه
وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا يليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي
الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمؤول قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة

ابا... ناس

٨

بان يتردد بين معنيين او اكثر من معانيه وهو قد يكون فعلاً وقد يكون قولاً اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهته وقوعه من الوجوب والندب مثلاً كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منها معينا عند غير معين عند المخاطب وذلك اكثر في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر فلا مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سيأتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم ما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه مبيّنا الخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والخاص كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثري في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام او فرد خاص من المطلق ولكنه لم يقترن بيان ذلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الله مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو في ما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد به معينا ولم يبين واما اذا اعتبر ذلك القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تعدد اللفظ بين مجازاته اذا قام القرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى واحل لكم ما وراء ذلكم الا ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى العفة كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدم شيئان يحتمل رجوع الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته او يرجع الى الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لمن يد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان

ط
لا اجمال

التكليف

التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعاً وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان فيها فروعاً مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع تحرير منا لها ان اليد يطلق على الجملة وعلى بعض منه كما يقال غمست يدي في الماء اذا غمستها الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي مع انها انما حصلت بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فيثبت الاشتراك وليس قولنا اليد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ليفهم في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وان التبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال له اي موضع في يدك به وجع لا اي يد منك فيه وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي حد الايدي من القطع والابانة والمقايسة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي اطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيتنبه زيد والانسان انما قبل وجهه او ضربت زيدا او انسانا او انما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء مسمى باسم على حدة على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسم في الكل موضوع للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز لا يعرفها معنى دقيق خاف يخفى في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل بكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول

القول الاول ولكني اقول انه من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه
انه عمل يوما كاملا حقيقة فلو صام ناجيا يوم برء ذمته وكذا لو ورد موقع نظر وكذا لو دخل في بلد
في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته يعني ذلك ان هنا من خواص الاضافة لا
ان مضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي
فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يق تمت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف
بعد التعشي والجلوس والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم
الزوجة وهكذا في النظاير فلو قيل فلان ضرب فلا ريب انه حقيقة ان كان الضرب وقع على بعض
اعضائه وكذلك لو قال جرح زيدا فكذا يده او رجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يد الا من جسده
لا يتامل ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يسئل هل ابين كفه او ساعده او عضده وكذا
اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد فاذا قيل جرح زيدا او ضرب على جسد زيد لا يفهم منه تمامه
بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يد منه او اي
جسده وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم يجب غسل تمام الوجه وكذا اغسلوا ايديكم لو
لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا برؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى امسحوا
برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان ائمتنا من كون الباء
للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه لبعض على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها
النبي بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في الة المسح تعدى الفعل الى الة فيستوعبها
دون المحل كما في الاية واذا دخلت في الة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الالة مثل
مسحت راس اليتيم بيدي وموجب ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض محتمل للسدس
والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو مطلق البعض ومسماه ويحصل في ضمن الابعاض المختارة فلا
اجمال وذهب جماعة منهم الحاجب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون هو للالصاق
والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لجعلها للالصاق المعنوي والمجاز والاشتراك
خلاف الاصل فتعين قدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانه للتبعيض مدعين انها اذا دخلت
على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يعرف
في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض واجيب بالمنع بان الباء في المنديل للاستعانة والالية
وسمي

وهو

عاتهم يقولون زنا الله تعليم
بل الباء والتبعيض والتعدية
وللالصاق وغير ذلك منه
محل ٢

وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها
له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وجعله صاحب القاموس من
معانيه وكذا ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على
الاثبات مقدمة ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر ناطقة بذلك **الثاني** اختلفوا
في نحو قوله علا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن يبيت الصيام من
الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي عنه الفعل ظاهرا او المراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على
اقوال ثالثها ان كان المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا
له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر احتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه انه
الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها
فيصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافاته وجود عامة اركان الصلوة
التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا
القول فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فيحملها عليها اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار
وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فنعلم ان ذلك
بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان من مثل الطهورية والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات
فنعلم بذلك النفي كونها شرطا او جزءا ثم فينتفي الاجمال فلا اجمال فان لم يكن من قبيل العبادات
اركان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي لهذه
التراكيب بان يق المراد من امثالها نفي الفايدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه
ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان
لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال
فيه انا نتكلم على ما حققنا في اوايل الكتاب وعرفت انه لا حاجة الى اتمام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة
بل يكفي افادة الحصر من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باصالة الحقيقة بالمجاز ليس من باب
اثبات اللغة بالترجيح بل هو من باب تعيين اسد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يق هو كالعدم اذا
كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف ولا يصيرون تها حقيقة
فيه لينا قض ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال فتردد فيلزم الاجمال

الجواب انه ان اريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا
اجمال عند احد منهم وكل يحمل على فهمه وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راي احد
على شيء لتأدي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نم التردد وان سلم فهو كبادي الراي واما بعد التامل فنفي الصحة
ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فبعضها يفهم منه نفي
الصحة كلا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال وفي قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة و
هكذا قلنا لم نقل ان اللفظ في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى اللفظ في الاول و
بطل حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية
كلها حقيقة في الصحيحة الثالث اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم الثالث
امهاتكم والخنزير والميتة واحل لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك
وكلمة لفظ الحل والحرمة غير من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان المستقرئ لكلام العرب
يفيدان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود المتصور من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب
واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقاصد في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد
يقصد بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشتري وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد
يقصد البيع وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة
المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد
يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات
والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض الشئون منها نعم مقابلة
المراة بالرجل وخلقة الانسان يصحح ان يق المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام والبنت
بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك و
كذلك الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون
بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما
ظهر من القراين ارادة فرد من الافعال والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع
تعدد الافعال لا في مثل آية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز
ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم

القبيح

القبيح في كلام الحكيم وعرائه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول
فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار
كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار
البعض فلا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية
لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول قد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب انه
ما لم يثبت من الخارج يسامح لاحد المعاني فنحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله
قد يرتفع باضمار البعض ممنوع قانون المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد
قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته لشموله تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة علمه
لا بشرط خارج وفي هذا المثال تامل اذ المقام ظاهر في الشمول وليس بنص يعلم هو المقام انضمام المجاز
اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر في اللفظ العرفي بين الدفع واللفظ في محله ما ينفعك هنا ينفعك
وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اتموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصوص و
غيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل
اللغة وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو
اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك
اي ما به التبيين وهو المدلول ومعناه حصول العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ
الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله
فيما سقت السماء العشر بيانا لمقدار الزكوة المامور بها بايتائها واما الفعل فهو قد يكون دلالته
على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وغيره
او بغيرها كما بين الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كالركوع
في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدمه وجوبه ثم الفعل لكونه الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة
من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امر بان يفعل مشابها لما فعله مثل قوله صلوا
كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل
ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق مجمل وفعل

يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة
في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه
اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان
الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك
في القول بكل زمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير
البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض تاسع (؟)
ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا جميع
يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر كا
العام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس
وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان
الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة
على عدمه بل جعلوا بيان تاخير الناسخ من شرايط النسخ لنا على الجواز انه لا يلزم عدم المانع عقلا ووقوعه
في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير
مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه
اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه
الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس
الامر ويوطن نفسه على الاشق ولا يسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة
الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم
بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار والحكايات
نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون المراد من الخبر لا نه فايدة
مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل له ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخيرها ان الاحتياج الى بيان
نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول فايدة بذاته مثل ان يقول فلان مع انه صنع بعض باشد بالتفضيل
تعذيبا لاوليائه وتشويشهم او لاجل تفريح اعدائه وتحريشهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما
الثاني فكثير لا حاجة الى البيان في العرف فانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من غلمانه وليكتب

البلد

البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وسأكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وابينه بعد استقرارك
في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فلو كانت معينة في الواقع ولما سألوا
عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها فلم يبينه تعالى بقوله بقرة لا فارض ولا بكر
الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لان قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد
التخيير وقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في تقديم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل
ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي غيره
اخبار ايضا عنه لو عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم اقول لم تذكر بقرة
يندفع بالقراين المتاخرة وقوله تعالى وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني والامتثال ومن جهة عظم
ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملأ مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن الالجاء حملهم ذلك و
تقاعدهم موسى حديثهم عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه واما الحديث المروي فعارض لزكوة
لها في تفسير الامام وبعض في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق وغيرهما ومنها قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ما تاخر بيان
تفاصيلها من الاركان المقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في
تاخير بيان ما له ظاهر فسيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في
حكم السارق والزاني وغيرهما لكفاية ملاحظة عموم التكاليف للظانين ببقائهم الى اخر الامتثال جامعا
للشرايط مع ان القائم قد يمرض والقائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك و
احتج المانع مطلقا الى عدم التاخير في المجمل فانه لو جاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو
لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء
في اصناف الكلام وضروب الاقوال حتى انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف
المجمل فان المخاطب يفهم انه مريد احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بايهما تبين له انه مراد
ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقراين المقام وكان له نحو تفهيم
له فلا نم بطلان اللازم حج واما على عدم الجواز فيما له ظاهر وفيما احتج له المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج
المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم
بلفظ له حقيقة وهو يريد بها غيره من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة على غير المراد لان الاصل

في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضا
الموضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس له فيه دلالة على عين المراد بل فيه دلالة على
المراد في الجملة ليف بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع العام مثله مع تجويزه ان لا يكون مخصصا ويبين في المستقبل لا يستفيد في هذه
الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان منا لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو
قبيح وفيه منع كلية الكبرى لعناية وورود التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل ان
التكليف امكان بالمقدمات خرج عن امكان من جهة حدوثه انه يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق مدح ابراهيم
ذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وقد حققنا
في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على تكم العمر على وقت
الحاجة او على الوجوب في الامر كلما في وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو المخصوص او
الندب فاي مانع منه وقد يجاب عنه بمنع لزوم القبح الا من الاغراء الا ان يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز و
انتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه ومايقال ان الاصل
في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام ومع تجويز عنها يحمل على الحقيقة
لا مطلقا المقتضي انه يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرائن عن وقت التلفظ كما في
الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص ليف قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم
يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فيثبت جواز تاخير القرينة عن التلفظ وعدم لزوم الاغراء
وكذلك فتجوز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال التجوز
المخصص يوجب عدم الحمل ظاهرا على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذا احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة
يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الحكم والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ
ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة فلا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام
بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
هو الظن وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة
عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله
حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم

بل للمخبر

لمحلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بجواز اسماع العام المخصوص بدليل العقل من دون
اعلام السامع ذلك ففيه انه غير معلوم بل مفهوم لان اعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء ودلالة قرينة على
ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يعبر كل منهما للاخر ومع عدم الاغراء فلو فرض تعقل
تعقل المخاطب فلا ريب في قبح ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج للعقل وهو ليف كاف في عدم
الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للخصوص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان
عن وقت الخطاب ويلتزم فيه الاغراء بالجهل ونمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل
السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجهة له مريدا منه فهمها
والعمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت
الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب
منع قبح ذلك الاغراء حتى يبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة او احالته على رواية او اصل او كتاب
واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي القح والعام البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى
يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذا من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل
به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا
على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء و
قبح الخطاب بخطاب ما هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رايناه او سمعناه على ما يقتضيه ساير الادلة
التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يفيدنا الظن الحصول المقام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص
عن المخصص في الاصول لخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس
من باب الخطاب بماله ظاهر واراده غيره ليف وهذا الفرض الحاصل في زماننا هو ليف قد يحصل في زمن الشارع
ليف قد يحصل في زمان الشارع ليف اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطاب شفاها عموما كان او مخصوصا
بعنوان ان يراد منه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم
وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة ونسبة النبي وغيرها فالكلام في
الا ان ما تكون العام باقيا على عمومه مراما لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معنا غير الخطاب بالعام
المخصص شفاها مما يؤدي به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب
من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العام

وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بنى عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل
على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض
معنى آخر ولا نريد التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه على ما كان الدليل او غيره من الظواهر
مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف
الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان
يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجية لا من باب دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ
يعلم انه غير مراد ومن هنا التجأ بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل و
اما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الخ فهو اولا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان
الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الفعل تنبيه قد عرفت بتاخير جواز وجوب البيان في الجملة
فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال
لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تقتضي
فعل كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لانشاد الغير كمسائل الحيض له والثاني قد
لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ليفهم كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات
بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم
قد عرفت معنى المحكم في اقسام المحكم وتنبهت على معنى الماول ايضا ونقول هنا ايضا المحكم ما دل على معنى دلالة
ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعمل بلا قرينة تجوز سواء كان لغوية
او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما الماول فهو في
الاصطلاح المحمول على المعنى المرجوح فانه اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية
له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء
واما لفظية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو
قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالآية
وردت عليهم وردع عما اعتقدوا وانهم يجوز في ذلك بل انه بصرفه في مصرفه وثمرة ذلك عدم
وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وانما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة
والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كلها من باب الماول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن

القرينة

القرينة سواء قارنها القرينة او فارقها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع
النظر عن القرينة ماول فكل ماول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على
خلاف ما وضع له والماول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الآية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها
الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عندنا اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل
وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجازات
التي لها ظاهر وتاخير بيانها عن وقت الخطاب مؤولات والعمومات المخصصة بما هو مفصول عنها فاطلق
عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر لدلالة اخرى ونصب
قرينة عليها حين التكلم بها قد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على
الظاهر بان يتحقق عليه دليل يترجح على ظهور اللفظ وكان الرجحان متفاوتا في مقدار الرجحان فالمرجوح
ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه
وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانتقالاتهم وتفاوت القرائن
فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الآخر مؤولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل
وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها الباب السادس
في الادلة الشرعية وفيه مقاصد المقصد الاول في الاجماع قانون الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح
اتفاق خاص يدل على حقيقة موارده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها
فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه
اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر من الامور الدينية في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار
وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية سائر الامم وان اقتضى بعض
ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بالحجية لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم
وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان وانا ما ذكره العلامة ره في اول نكاح القواعد وغيره من ان
عصمة الامة من خواص نبينا ص فقد نقل المحقق البهائي ره عن والده من مشايخه ان مرادهم
العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منها
مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط
اجتماع ما مضى وما ياتي والا لم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي

المعصوم ع فقد يوافق ذلك لما حدة العامة به وقد يتخلف عنهم عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع الامة ومع
اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ع ليقه لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم اولانه مع اتفاق جميعهم يحصل
العلم بانه ما خفظ ما يسمهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع وقوعه موافقا لاكثر المخالفين
ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف
وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج
ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى المذاهب
العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا
في ذلك على كشفه عن رأى المعصوم ع فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن رأى
رئيسهم المعصوم ع ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجمع
علماء امة النبي ص على قول فهو قول الامام المعصوم ع الغائب بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع
الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على
اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يتحقق انه موافق لهم قلنا نفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي
وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه ما ذكرت من باب كلية الكبرى
في الشكل الاول فان العلم الاجمالي ~~وما علم~~ بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو
بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع
الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في مشرق العالم ومغربه
مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي يمكن حصوله بلا شك ولا ريب كما في ضروريات
المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع انه تعلق العلم الاجمالي بان
جميع امة محمد ص متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام ع في جملتهم فهذا حجة وهذا هو
السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب بعدم العلم بجميعهم تفصيله لكان اولى ولعلهم
يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام ع فيهم اجمالا لا
تفصيلا فعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فيتم الحكم وكذا ان خرج منهم بعض من
يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع
على الاجماع في امثال زماننا الا على طريق النقل وان قال بعضهم انه للمعاد من موافقة الامام ع موافقته

ما خوذ من

و ذلك ٢

في جملة المجمعين لجامع العلم ومجهول النسب ولو بدلوا اعتبار مع النسب

قوله

قوله لقولهم لا دخول شخصهم في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام ع المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ في
العدة ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر انه ليس موافقا من اصحابنا الا لمن تقدم عليه وممن تأخر في
هذه الطريقة فهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة
كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم وتظهر ثمرة
هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له مخالف لكن
ولكن لم يعرف مع ذلك كونه قول الامام ع ومختاره فقال ح انا نعلم انه قول الامام ومختاره
لانه لو لم يكن لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق و
يظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في عدة كهو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف
ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ع
لانه لو كان قول المعصوم ع مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد
علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير
كالوجوب والحرمة مثلا وكان قول الامام ع ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على
الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم
يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف
ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلنا يجب على النحو الذي فيه ضمن الكتاب والسنة المقطوع بها
وجب عليه الظهور واظهار الحق او اعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون مع معجزة
يدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه تكفي في القاء الخلاف بينهم وان
يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امامهم بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ليقه بل يكفي وجود رواية
بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر لم ادعا ط آخر ليس لانه الاجماع على الخطأ لما كان بأطلا
يجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي
الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض
على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه ع الابلاغ والردع
عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يقتض حكمة في غيبته واستتاره لاخطاء وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى
قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه ومعه

احدهما

كلام ٢

من الاحكام تكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه فلولا ان لنا سبب لاستتار الظهور وانتفعنا به وادى الينا الحق
الذى عنده فحاصل هذا الكلام هو الذى ذكره المحقق الطوسى ره فى التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه
لطف آخر وعدمه منا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود الى النهاية والاقوال المختلفة فى غاية
الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود
الاختلاف فى الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك فى الغالب لكن بعض الخلاف
الذى لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم فى الغالب ايضا كما سيجيء وقد يتمم لطريقة الشيخ ردا على الجواب
الذى من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذى يذكره العامة فى
الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضى خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافى كون تقرير المعصوم حجة
خصوصا تقريره كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه
حتى تتغير المصلحة فيثبت الحكم مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقى الخلاف بينهم
ويبين لهم ولا يكفى فى ذلك المقصود روايته او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم لما هو المعهود من
طريقتهم من طرحهم للرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم فى المسائل الخلافية وعدم دفع الخلاف
من بينهم فلانه رضى باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منهم فى
الخلافيات انه راض باحد طرفى النقيض لمجتهد وبآخر لمجتهد آخر واما فى ما اجمعوا عليه فليس لا رضا
بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى اخفائه جميع الاحكام
سيما اذا السبب لعدم المكلفون فلا يرد عليه نقض العامة فليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح
سيما فى مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع
لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافى جواز
مخالفتهم بدليل المانع عنهم على المخالفة اذ ذلك ليس من باب الرضاء باجتهادهم فى حال الاضطرار كما فى
الخلافيات اذ ليس فى قول من الاقوال المتخالفة حديث او آية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من
قياس ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده لعله لعل اجتماع
هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل دليل عليه يترجح على الشهرة وهو مم لم يقم
عليه دليل حلا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضاء الامام ع بذلك بالخصوص من حيث
هؤلاء من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فمع تجويز رضاء

الامام

الامام ع بالاجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الذى اجتمع
عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتهاد لانه لا يسلم الا من جهة كونه باجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب
علم رضاه بخلافهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره فى مثل زماننا فى غاية البعد بل لا وجه
له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على وجه
او ثلثة بالاخبار مثل قوله لا يجتمع امتى على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان
ما اجتمعوا عليه خطاء لوجب على الامام ع ردعهم عن الاجتماع ويلزم الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام
فى اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيه مع ان مدلولها المطابقى نقتضى اجتماع كل الامة
ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققى المتاخرين وهو انه
يمكن حصول العلم برأى الامام ع من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكما
يمكن العلم برأى كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته فكما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون
الا عن رأى فقيههم ولا يعتمدون الا على معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى
فقيههم ولم يعلم نفيه لاحد غيره يمكن حصول العلم بذلك بانه رأى فقيههم فكذا يمكن العلم بفتوى
جمع كثير من اصحاب الصادق ع من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث بن المرادى وبريد بن
معوية العجلى والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم
ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز
انكاره فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب فى حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته فى امثال زماننا
ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك فى انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث
ظنا بحقيته لانه ماخوذ من امامه فاذا انضم اليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم
اليه آخر وآخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأى امامهم و
لا سيما اذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه فى كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا
منهم ذكر كتابه نفى الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذاهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل اذا رأى بعضهم او
جماعة منهم ذكره فى كتابه انه اجماعى فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر فى
اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف
مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم فى اكثر المسائل وقل ما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة

غاية اهتمامهم في نقل الخلاف ولو كان من قول شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة ومع
انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر ولو قيل
يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رايا للامام ع ورئيسهم الواجب
الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص
وحضوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من
جهة تخريج المناط بالمناسبات الدقيقة واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك
فكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق مثله الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا
على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس
الى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوات الخمس ومسح الرجلين وحلية
المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض الاحكام البديهية
للامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه مذهب نبيهم ومذهب امامهم
بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة
اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب لان الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري
فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن
اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القراين الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن
رايه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام ع فيهم ولا
قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر
في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر آخر في افادة الحكم فان قلت امثال ذلك لا يكون
الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم
تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول لك قل اي ضرورة دلت على نجاسة العفو
كثير من الجلاجل ملاقات مقدار راس ابرة من البول حتى يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل
يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار الكثيرة المتواترة مع انه لم خبر واحد فضلا عن التواتر وان
قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع
من آية او عقل او غيره فأت برهانه ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار

العلماء

العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم
مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون
على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان
ذلك مدلوله لا مطابقة للفظ ولا تضمنا ولا التزاما اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير
البدن وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرهما وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات
فليس فهمهم نجاسته الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب
التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول ولا الروث وكذا الكلام في المخالفات وكذلك في مسئلة نجاسة
الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه
الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض آخر مختص
ببعض النجاسات وببعض المياه كالخمر والميتة والقربة من الماء مع ان في الاول فهم النجاسة من الامر بالصب
او النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض
بينهما وليس ذلك الا بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل بين المسئلتين وليت شعري من ينكر
حجية الاجماع وامكان وقوعه او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسئلة فان كان يقول افهم كذا من
اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما الاوامر الآتية بالجهر في الصلوة
للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله ع اغسل ثوبك دون قوله اغسلي وجوبه عليها وبالجملة
لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا
بيان المعسور او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيده حكاية الف ثم لا
باس ان نجدد المقال في توضيح الحال لدفع الاشكال ونقول كل طريقة احديهما يعني فبعضها احكام يعم البلوى
ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات وامثال ذلك
فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل
العلم به لكل منهم وكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد
فيحصل لهم العلم بان هذه الطريقة من رئيسهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من
دون نكير في ذلك ومخالفتهم او منكر لا يعتد به لندرته او للظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي
الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء

عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي صح

هذه الامة وارباب انظارهم المترددين عند ذلك النبي والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط هذه المسائل او لرجوع من يحتاج منه في هذه المسائل اليهم الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم ~~وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط~~ من دون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف وكذلك في الاجماع الاوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان في وجود المخالف لعرفوه في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رأيهم اذ لا ينكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة التسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كالوجاء الا ان رجل من مكة للحج وابو جود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج في ذلك الى التتبع ولعلى درية كقوله ع انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكونه من قول النبي يختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسايط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك انتظر الى كثرة الحكاية المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه ولنعلم انه اولا لا جدوى لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما تشبثوا به في نصب حجية الاجماع لكن لا يمكن ان يعتمد عليه فينبطل كل ما يعتمدون عليه في اثباته الزاما بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم او انا او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يضرنا تسليم في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا في انحصارهم

في اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو المهم والاظهر منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره فيه انه كما لكن لا يكون متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والمستند بامكان الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر بطل لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف وهو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وليس سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام واطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى ايراده ها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفائه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله تعالى يكون معصوما من الخطأ فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله لتكونوا شهداء على الناس انما هو في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع وكذلك كلا منع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتواهم فالاية متشابهة الدلالة فالاولى ان يكون المراد بهم ائمتنا ع كما روي في تفسيرها ومنها قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد اجمع من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تعالى تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر

مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله تعالى لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع
امتي على الخطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ونحو ذلك وفيها او لا نمنع صحتها وتواترها بل هي اخبار
احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي بنوا دينهم عليه فضلا عن فقههم
ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المط وثانيا نمنع دلالتها اما
لو قلنا ان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الاراي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلانه يثبت حجية جميع
الاجماعات التي لا يتوقف تحقق الاجماع على الاجتماع الاراي اعني على سبيل اطلاع كل منهم على رأي الاخر واختياره والعلم
منها موافقة الاخر وتتميمه بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل دور وهذا واضح لان يتم مرادهم
اثبات الحجية في الجملة لا مط وبه يبطل السبب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا انه لام الخطاء جنسية
لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل
بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر مع ان ذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به وهذا من ادلة
الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم ع والعجب من المخالفين حيث قالوا بعقتضاه من حيث لا يشعرون
نقله المحقق البهائي ره عن صاحب المحصول وهو نسبه فيه الى اكثرهم وسيجيئ في مسئلة تعاكس
شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بالجنسية ايضا بان يقال يفهم اتحاد
الفرد من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختار واحد منها كان نقول
مثلا ما اجمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني
فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ليس بمعنى مجازي للفظ وليس الظاهر من اللفظ سيما
على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الاراي ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لان ما اجتمعوا عليه
يعلم انه ليس بخطاء بل ان الاوان المعتبر في الخطاء وكون خطائيته ثابتة قبل الاجماع فالمعنى نفي
اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان
قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة
في مذهب الامامية من لزوم معصوم ع في كل زمان ويؤيده انهم رووه بقوله ع لا يزال طائفة من
امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفي اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل
لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من
وجوب دخول الامام المعصوم ع في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو

من اجل

من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله ص لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء
فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ظاهرها مقبول عندنا ولا نجد مثل هذا
القبيح عن الله تعالى ولكن لا ينفع صدوره من الخلق ويظهر الكلام في البواقي مما مر واما الادلة العقلية التي
اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فيدل على انه حجة
فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع في شرعي بمجرد الظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع يوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في
ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المط
واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه
كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود
والنصارى على الاتباع لاحاد والاوايل المعدة تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة
فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظا وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا
الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم
وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفهم بل ربما يكون حكم كل منهم
ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال اجمعوا
على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات
للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لا سكنا من ثبوت امر قطعي
يدل عليه كما مر فحجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص او وجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف
على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا
الدليل والاعتراضات واقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث انه اجماع كما هو
الظاهر من طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع
بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا فمن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا
ريب في حقية ما ذكروه ولكن لا يثبت بذلك حجية الاجماع من حيث هو فانه نفسهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او
علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف
فبد وبه نمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وانه

لم يعلم دخول المعصوم ع فيهم فح نقول ان كان موافقة الامامية في القطع على التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم ع فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالف الاجماع المصطلح عندنا لاجل قضاء العادة بذلك بدونه فنمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر قوة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر منهم وكذا في عصر النبي ص مع عدم معصوم ع آخر حتى انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان العدد المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطاؤا والمخالف لم يخف ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية ووجود ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المقصد اثبات الحجية في الجملة لا مط وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم ايضا لا نحتاج من تأييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لما هو المقتضي مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجيب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما قطعي او ظني وكلاهما يمتنع اما القطعي فان العادة تقتضي نقله الينا ولو كان لنقل فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرايح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا للاختلاف الدواعي ورده بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفايدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا نثبت امكان العلم به بكيفية لا يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزم الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اثر في المطمورة او كذبه في قوله رأيي كذا مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم

عما

عما قال بعد الاستماع عن الآخر وفيه ان هذه الشبهة في مقابل البديهي لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان دابهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما وبمذهب علماء الشيعة بان دابهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متاخرة عن النظر ولا ريب ان اجماع العلماء غير موقوفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك الا امر عقلي حتى يقال ان العلم باجماعهم انما هو لحكم العقل بان العقلاء يجمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقلاء ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته ومنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول فظهر منها ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض المعاصرين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردها على خبر التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقوله وجوابه انه فلا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب اقوال شيعته كما يمكن ضرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر الفرق بين زمان الحضور وزمان الغيبة الثالث هو وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لانهم مقصدهم الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مط مع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة

الجواب الاجمالي بقوله ورأيه
وقد بينا امكان العلم بالاجماع
كما يحصل في الضروريات
وانه يمكن العلم به

فلما عرفت من ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ع ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهود بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب فيه اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا باما م كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعهم على الاجماع الذي لم ننقل بان كل محقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض آخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلف فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واما والقطعيات والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم المراد الحكم والقول بان الاجماع المحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل واحد ولا بد ان لا يوجد له مخالف نعم لا تضايق من القول باحتمال السهو والغلط والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطأ في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطأ فيهما من كثير وان اراد ان وجود المخالف مخطئا اياهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه منقوض بما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذا المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم **تنبيهات** الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين

اي الاتفاق

واحتمال

يمنع من الاحتجاج بالاجماعات المنقولة دعوى العلم بخطاء المجتهدين فان اراد انه يجزم بوجود المخالف

الاول

تنبيهات

واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة في الورع على مذهبنا في غير المعصوم ع ولا حقا خوف الفتنة بالانكار فيه او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في لم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الائمة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا اليه والطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم لمن تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم حضور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وساير المخالفين لو كان قول في المسألة من علمائنا لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا ساير القراين مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم فما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصل الينا لظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم ع من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها واجل الفقه بل كله من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق آراء هذا الجم الغفير المختلفة المذاق والمتباينة المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النصوص المطلقة ثم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كالاستدلال في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت مستوفاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق على امر شرعي وهو كون اليمين مثبتة بوصف المتممية ولازمه التاخر واتفاقهم على هذا

متمم

الثاني

الى معرفة حصول الاجماع الآن في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم

التعليل لا يقدح في امكان امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجتماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر
هذا التعليل فلا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة عند واضعي المآخذ ولا دليل على حجيتها الا
دعوى الاجماع على اصل العلة نعم ما اختاره من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال
هذا الزمان بل يشكل بثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يحمل كلامهم على ما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول
العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك
معرفة انهم ائمة تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة انكار
امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان
حصول العلم البديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء
المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول الضروري بكون شيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما
الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القراين او التتبع
التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا حجة
كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بينا يرجع كلامهم في جواب ما نقله
عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة
عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع
زمن الصحابة بل يحصل في زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل يدا
بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق دعقل صاحبه عن مراده واعترض عليه بان
ذلك لا ينافي ما ذكره بعض الائمة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم
بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض اعادة الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب
للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى وما ذكرنا ظهر
ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الا انهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز
تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد
من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الامة نواب الائمة وتكفلوا ايتام
آل محمد المنقول اجمع على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم
الاصولية ان الاجماع هو الاجتماع الكاشف عن رأي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض

التقية

الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا نمنعه واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم
ببطلانه في نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من
الخارج قراين تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذلك لا وجه لساير التوجيهات التي
ذكره الشهيد في الذكرى ايضا من انهم اراد وا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع
لا الآن او يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا
يريد من الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح القوم كما سنشير اليه او اراد والاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد
كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات نقلها العلماء ومن
يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة فظهور الخلل
في بعض حجيته لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في
نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام فاما لو وافق
جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما وقال الشهيد في
الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك لهم من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع عن
الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق التدرس
الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين
الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم عليه وانهم لا يقولون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر
بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول هؤلاء سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك
او قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابو الحسن بن بابويه
عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به فان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم
هذا مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وما في كلامه بعد
ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون اقول وسيجيء منه دعوى فيما
الاخبار استدلالا بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون
القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية

الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في ذلك الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه
فان اراد اللحوق في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه ويمنع قولهم لان عدالتهم
تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره لقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا
في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون
الظن الحاصل من المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفتهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة
عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك فما ذكره قوي ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين الاصحاب و
اترك الشاذ فان المجمع عليه لا ريب فيها فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة
من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة
المنصوصة كما لا يخفى وعلى هذا القول يكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه
الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاعتبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى
جانب الشهرة ويضعف طرف الآخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد ره بمثل ما سبق وقال الشهرة
التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان الشيخ ره لا الواقعة بعده فان اكثر ما يوجد مشتهرا في
كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والده ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية
الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمان الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى
تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة
قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت
بمتابعته ثم نقل عن والده ره تاييدا لما ذكره من كلام اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد
فان توجيه كلام والده لا يمكن الا بحمل مثل ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لم يعرف خلاف للجماعة ولم
يظهر مستند في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا بأس ح بمتابعتهم لحصول
الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا
القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا الكلام على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم
بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم
له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب
الشيخ كثيرة وفتاواه في كتبه متخالفة بل له في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت

يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان دليل

في

في اي موضع وبتبعيته اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول بين
الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في آية وخالفت فتواه في كذا وربما كان
بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى
البيان فان كان اعتمادهم على كتابته فسائر كتبه متأخرة عنه وهي اولى بالاذعان مع ان المتأخرة
ربما كان موافقا للخلاف ولو كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح
الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم ع فان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين
ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا فربما مال فهم له الى من هو افقه منه فعلى المجتهد التحري
والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدت المقامات مختلفة غاية الاختلاف و
ترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له
واخرى وجدناها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية
الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه
فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول به القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم
عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق
ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهي عدم الاتكال على الخطاء في الظنون
وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما
اخرجه الدليل كما سيجيئ والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم
الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس قد يطلقون
الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمعت الشيعة على رعاية فلان هذا ليس كاشفا عن
قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقامات الترجيحات ومراتب الظنون [illegible] لا يجوز خرق
الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه
فذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع
واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخص من اخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين
منها موضوع كلي ثم حكم موافقا لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم آخر موافق للآخر
على

في البعض الآخر او غير من تلك الافراد من فريق آخر مثال الاول ان القول بين الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز له الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل لم يقل به في شيء منها فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل ويقولون لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغايب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغايب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة الوطي في الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون بوجوب الاجتناب عن البول بقوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك ساير احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين الاحكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهو في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس

لم يقل

وفائدة الانتزاع من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما صح

هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء لولوغ الكلب وكذلك بنجاسة الذي دخل فيه الدجاجة الذي وطأت العذرة وكذلك غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والآخر يقول بعدم انفعال الماء القليل واقسام النجاسة والآخر يقول بعدم تنجيسه بشيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين منها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا لم نعلم حكم تزكية المسوخ فاذا ثبت جواز تزكية الذئب من جملتها من اجل ما دل على جواز تزكية السباع فنحكم بجواز التزكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا فنقول بجواز التزكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد ثبت جوازه فيها وهكذا وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس آخرون وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان يكون من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في لم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اقول وهذا لا ينفع الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدمه بثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد

القليل صح

نجاسة ٢

هنا اجماع

فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج
عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا وهذا هو
الوجه فيما اخترناه من المنع مط واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى
الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد
البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة
مذهبا ولم يخالف اجماعا ويوضح مثل قتل الذمي وبيع الغايب المتقدم فهما مسئلتان خالف
احديهما في الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم
مط بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب وفي مسئلتي الامة فالمفصل خالف الاجماع
ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل اذ الممنوع
مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضح مسئلة قتل الذمي وبيع الغايب واعترض
بان من قال بالايجاب الكلي في مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو
نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي
الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما شيئين
يحكم على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا لا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان
سلمت فهي من باب الاستلزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما
لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث تمام
الاجزاء ليفهم مع انه لا تركيب ههنا حقيقيا بل الجزئيات كل منهما مسئلة برأسها اتفق
للقائل القول بهما مط لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة في احد من القولين
الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما
قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه
ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم متعلق لا القول باتحاد الحكم
في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ليفهم لكن لا يلزمه
من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول
باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منها بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا

بالافراد

بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر
الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بذلالتهم المقصودة لا التبعيات وادلتهم التي تفهم
على ذلك انما ينصرف الى ذلك واستدل المانعون ليفهم بان فيه تخطئة كل فرقة في مسئلة وفيه تخطئة
كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطى كل بعض في مسئلة غيرها خطاء فيه الاخر
فلا ينفي اقول وقد مر ما يخدش في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله م لا تجتمع امتي على
الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا
احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها مقتضاه الاجتهاد وادى اليه
فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع
فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين
فلا يجوز الثالث واحتجوا ليفهم بمسئلة الامة ومخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم انكارهم
عليها واجيب بانه كان فيما من اجايز فيما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا
الجواب بان الظ انه مما احد فيه طريقة المسئلتين الا ان يمنع مانع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم
الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع
البسيط فلا حاجة الى الاعادة [illegible] اذا اختلف الامة على احدها دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر
فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير
واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في عدة احدهما استقاط القولين والتمسك بمقتضى
العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا
ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام ولختار الثاني واعترضه
المحقق بان في التخيير ليفهم ابطالا لقول الامام ع لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع
من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ع ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان
التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في
العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي
تجويز العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد المجتهد الاخر عن تقليده وان جزم بخطائه في
المسئلة بل له ان يجوز تقليده ان كان اهلا للاجتهاد وترخيصه فيه فان الترخيص في التقليد غير

الام

بطلان

مرها ىدا

والادلة السمعية نبههما بخطئة المنع تخطئة كل الامة

الام

قولين ومجمع لم يكن على

لا مستبحنا

امضاء نفس الدليل واظهار الرضاء به بالخصوص ثمرات في منى اتفاق الفرقتين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع عقيب عقد العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجتمعوا عليه واما على مختاره في التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو بينا في البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول المعصوم بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان قول الاخر ولا منافات بين عدم ظهور البطلان و

مسئلة في تعاكس شطري الاجماع المركب

جواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا اللزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا ان كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية و هو خلاف الاصل لا سيما بالنسبة الى الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء ح فان من عدل عن الخطاء فيلزمه الخطاء واقع ويلزم الفرقة الاخرى بعد ولم يرجع الى الصواب الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلابد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله ع لا يزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا يزال كلمة طائفة لا ضمير الشان الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه جزء اعتبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان خبر العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده ع على طريقة المشهور او على رايه اعتقاده على الطريقة التي اخترنا فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا ناشيا عن علمه فهو نبأ وخبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ فاما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به يتحقق والاخبار انذار واما الاجماع الذي نقل في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبأ الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة لانه مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى الخبر الواحد فانه المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة

فالقطع

فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله ع نحن نحكم بالظاهر و عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي فضلا عن الاولوية والثاني بانها لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في مدعى الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصد والاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيبقى مزية العلم متجاوزا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات يختلف في الترجيح فرب خبر مقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلابد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر لحجيته بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع و الاية وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الايتان فقد ذكرنا انهما يشملانه ايضا واما الاجماع او لا نعلم الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا بل غاية ما ثبت هو اخبار الواحد مع وصف ندور بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الواسطة وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلاف من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتغاير القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتعارف وتحاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعواه ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة ع لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا كما نقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا فنقول في الاجماع المنقول فان ادعيت اثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه محل فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كونه حجة هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد منها بالخصوص ومن تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى لا يجوز

العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر ثبت تجاوزنا فاذا لم يبق الفرق بين الظنون فلا بد ان يفيد
الا الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما ظنا اقوى من نقل الجنس بل الاية ليقم فالايات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو
مورد اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب
فهذا انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولكن ذهبنا سابقا الى
تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك في قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب فانه
كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ليقم كما اشرنا في اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة
بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مرت الاشارة اليه قد ظهر لك الجواب عنه ونقول
هنا ليقم ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطا من المدعي ليقم في استنباطه
ليقم لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها فكما ان التعارض والاختلاف فيها
يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك
وهو لا يقدح في حجية مهية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس
وهو مما لا يجب فيه الخطاء في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعى ان
الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعى انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات فيما الفقها
مبني على قولك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه
ووجهه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم الى ذلك في
نظره قراين اخر وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به اجماعيا وكما ان
سبب حصول الاختلاف من جانب الناقل ممكن في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد
الاجماع على مستند صدر قطعا من الامام والغفل اخر على مستند لم يعينه صدر عنه قطعا و
هذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام منهم ظاهر من جهة التقية
وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعويه ليقم من جهة هذه الامور بقي ههنا كلام اخر وهو
انا بينا ان الطريقة التي اختاره الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول
الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه او
بسفيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم

بفيد

بجار

ذلك

مع اجماعيا والشيخ الاول
طريقة الفقهاء واهل الحديث
وغفل عن طريقة المتكلمين
وحكم بكون جواز الاجماع صح من الاول
به صحيح

تفرقون

لا تفرقون بينهما فاذا كان الاجماع المنقول من مثلهم او معتمدا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من هذه الجهة
فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج
اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي و
اعتقاده في العدالة وسنجيب عنه في محله ان شاء الله تعالى واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على
ما ادعوه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم يقف على مصرح بهذه الطريقة من
بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم
لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المجعولة بل يصرحون بانه الاتفاق كاشف عن
قول الامام وبانه العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقع عنده ليقم هو
هو موافقة ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ليقم طريقة
معرفة قول الامام ع حيث لم يوجد للامامية مخالفة في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بموافقته
اياهم لهم ليقم فقال عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه
او بسفيره وردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم
فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر وادامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان
الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو المحمل ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح
عند جمهورهم وغيبا دخلية فان الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف
اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان
يبين ذلك فان نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد الاصطلاح
تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا ونظير ذلك في الجواب عن الشبهة
في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمد الكل ممن سيجيء بعده فاذا قال فلان عدل
لا بد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق
مصطلح القوم فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف في الامامية
مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة
اتفاقهم فلا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره
الشيخ ليقم لو لم يحصل اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة

اتفاق

علی قسمین وذلك لا یوجب نفی حجیة الاجماع المنقول راسا وههنا اشکال اخر لبعضهم وهو ان بعضهم یعتقد
علی الاجماع الظنی یعنی انه یدعی الاجماع بظنه حصوله والحزون لا یعتقدون الا علی القطع فکیف یجوز الاعتماد
علی مطلق الاجماعات المنقولة مع العدم العلم بانها من قبیل الاول او الثانی وفیه ایضا انه لو سلمنا
انهم یعتبرون ذلك ولا یخفی انهم یتکلمون علی ما هو مصطلحهم و مصطلحهم فی کتبهم الاصولیة والفقهیة هو
القسم الثانی فیحمل اطلاقهما علیه وکلما کان من قبیل الاول فیصرحون بما یدل علی ظنیته مثل انهم
یقولون الظ انه اجماعی او لعله اجماعی وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلما علی کذا او اتفقوا او انه کذلك
عند علمائنا ونحو ذلك فلا ریب انه صریحة فی دعوی العلم والتکلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن با
لاجماع تدلیس ینافی عدالتهم وحاشاهم عن ذلك مع انه لا یبعد القول بحجیة الاجماع المظنون کما
الاجماع المنقول نظیر الشهرة بالنسبة الی الاجماع علی وجه الشهید کما مر ولکن لا بد من البیان لتفاوت
المذاهب فی الاحتجاج وتفاوت المذکورات فی القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول
یجری فیه اقسامه واحکامه من الرد والقبول والتعادل والترجیح فینقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر
والصحیح والضعیف والمسند والمرسل وغیرها وکذلك اعتبار المرجحات فی علو الاسناد وکثرة الواسطة
والافقهیة والاعدلیة وغیر ذلك من المرجحات والصحة والضعف والضعف یحصل بسبب عدالة الناقل
وعدمها والاسناد والارسال یحصل باتصال السند الی الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة
وعدمه مثل ان الشیخ سمع عن شیخه المفید ان المسئلة اجماعیة فقال هو اجمع الاصحاب من دون روایته
عن شیخه فهذا موقوف او روی ابن ادریس عن المفید بواسطة الشیخ فحذف الواسطة واما کونه بخبر الواحد
او متواترا فقد اورد المحقق البهائی سؤالا فیه علی القوم بانهم مطبقون علی اشتراط الحس فی
التواتر فانه لا یثبت بالتواتر الا ما کان محسوسا والاجماع هو تطابق آراء رؤساء الدین علی حکم ولا
ینقل بالتواتر وهو قولهم لیس بشیء لا یستلزم ادعائهم به فی نفس الامر فانه قال کل منهم انا معتقد
بذلك لاحتمال التقیة والکذب من بعضهم نعم یفید الظن بذلك لاصالة عدمها سیما الثانی لمصادمة
العدالة فظهر بذلك ان تقسیم الاصولیین الاجماع الی قطعی ثابت وظنی ثابت بغیره بعید من السداد
وکذا قول بعض المتکلمین ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر علی حدوثه اقول وفی
تواتر الاجماع وان کان قلما ینفك عن المروی وعن نحو بدونه نادر سیما مع کثرة الوسایط ولکن
یمکن ان یق فی جواب الاشکال اما اولا فنمنع انحصار التواتر فی المحسوسات بل یمکن اثبات غیره لیفی

فیمکن

فیمکن حصول العلم بمسئلة علمیة باجتماع کثیر من العقلاء الاذکیاء وسیما مع عدم قیام دلیل علی بطلان
قولهم کما استدل بعضهم علی اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبیاء والاوصیاء والعلماء قاطبة
علی ذلك فان العقل یستحیل اجتماع امثال ذلك علی الخطاء وکذلك فیما نحن فیه اذا نقل جماعة کثیرة
یؤمن تواطئهم علی الخطاء اقوال المجمعین مع دعویهم معرفتهم من حالهم ادعائهم بما قالوا وانهم
صادقون فی ذلك فیمکن حصول العلم بصدقهم فی نقل القول واصابتهم فی ادراك مطابقة قولهم لرایهم
سیما مع ملاحظة تطابقهم فی ذلك اعتراف کل منهم بانی متدین بما قلت فثبت بما ذکرنا انه یمکن حصول
القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الکثیرة والحاصل ان ذلك نظیر ما یعلم اتفاق کل العلماء اجمالا فی
اصل انعقاد الاجماع فانه کما یمکن حصول العلم باتفاق الکل بسبب العلم براء اکثرهم وعامتهم وان
کان ذلك بسبب انضمام القراین فیمکن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوی جماعة کثیرة تحقق
الاجماع وان کان بسبب انضمام بعض القراین ثم ان مراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع
انه یکفی ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو فی
لزوم الاجماع لا نفسه کما سنذکره فی التواتر بالمعنی وقال بعض الاجلاء فی مقام دفعه الجواب انه یمکن
تحقق التواتر علی طریقة العامة الذین یقولون بحجیة الاجماع من حیث انه اجماع واتفاق بان یق ان
الرؤسا اذا اتفقوا علی قول مثل ان ماء الکثیر لا ینجس بالملاقاة لا بد من ان یکون ذلك فی الواقع
لیس علینا ان نبحث عن مطابقته لرایهم لان قولهم لا تجتمع امتی علی الخطاء کما یدل علی عدم اجتماع
علی الرای الخطاء یدل علی عدم اجتماعهم علی القول الخطاء ایضا فلو اجتمعت علی هذا القول الکاذب لزم
کذبهم وهو محال فهذا القول المتفق علیه ان ثبت بالتواتر فقطعی والا فظنی لظنیة طریقه لا ظنیة نفسه
فهو کالقطعی الثابت بالسند الظنی قال الحاجبی فی مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعیة ودلالة
الخبر ظنیة ظنی واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظنی فوجوبه مع نقل القطعی اولی ولیس غرضه ان الاجماع
المنقول بخبر الواحد یفید القطع حتی یمنع هذا وهذا مثل ان یقول احد ان العمل بالظاهر المحکی من المعصوم
مثلا اذا کان واجبا فالنص اولی انتهی اقول ولا یخفی ما فیه فانه لا معنی محصل للاجماع علی القول الخطاء والقول
الاتفاق علی القول الصواب اذا ارید منه محض اتفاقهم فی کیفیة قرائة اللفظ واعرابه والا فالکلام
الاجماع علی القول هو الاجتماع علی مؤداه ومفهومه ومع ذلك فای فائدة له فی المسائل الفقهیة
الا ان یق فائدته هو صیرورة المتن قطعیا وان کان الدلالة ظنیة کالخبر المتواتر وقوله ان ثبت

بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ ح موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لا انه قطعي الدلالة
على مراد المجيبين وح فلا معنى لقوله والا فظني طريقه لا ظنية نفسه فانه مراده من ذلك بقرينة المقابلة
لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية
طريقه لا بسبب نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى فانه اراد من نفي ظنية نفسه كونه
قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمعترض علمنا القطع بمرادهم
ليف فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده نظير ان ينقل احد آية ويذكر انه من القران لمن يعلم قطعا
بان القران قطعي وموافق لنفس الامر ومحدود متعين ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هي من القران
ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة
بعض الكلمات او الايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قران ام لا لا انها من القران ام لا فلا اجماع
ليس متعينة في الخارج بشخصها الا تجاوزها حتى يشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك
في ان هنا اجماعي اما لا ومن لم يفهم الفرق ولا يختلط عليه الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت اه
لا افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا
فان القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم
بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور بغير هذا الخبر لمن يرويه عنه اذا لم يحف
بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ليف ظني ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر
عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما ظني انه من اية دلالة وسند النقل ما هو قطعي اولى بالجواز
ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي بعينه ما هو يقيني
له انه من الن بخلاف ما يروي عن الراوي عن الن فانه ما هو ظني له انه من الن وان اقتصرت على ظنية
الدلالة فيجوز بذلك المقايسة بالنسبة الى اول صدور الخبر ليف قوله وليس غرضه اه لا يتوهم هذا المعنى
احد من كلامه قوله فالنص المحكم اولى فقد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه المقام وان كان موافقا
لغرض الحاجب كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت [illegible] في الكتاب [illegible] الحق جواز العمل
بمحكمات القران نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بالكلية على ما نسب
اليه بعضهم وقال ان بعضهم مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا
من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من آخر وعضد بعض

المقصد الثاني

قانون

الافاضل

الافاضل فقال انه ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص
والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن
منه فتمنعوا عن العمل به مع قبول ان في القران محكمة بالنسبة الينا ليف فكلامهم وان ارادوا
ان لا محكم فيه اصلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه
الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ليف وقد مر بيانه في باب وجوب الفحص عن
المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة المخصوص بالكتاب وانما نشأ هذا النزاع
من جهة بعض الاخبار التي دل على ان علم القران مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم
وذلك لا يختص بوقت دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان
عروض الاختلاف تلا في اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فاما في الهدي الاول الذي
خوطب به المشافهون فلان العقول قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان
قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصصا عن غير ووعدا ووعيدا واخبارا بما
سيجيء وما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به ويعتقدوا ويقطعوا بمراده من دون بيانه ع وما
جعل القران من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ليف مما يظهر للمتكلمين المتأمل
من اهل اللسان والاصطلاح بل اهل الدين واثبات امامهم مبني على ذلك اذ النبوة انما يثبت بالمعجزة
ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا واجلها واثبتها هو القران فالحق ان اعجاز القران هو من وجوه
اجلها واقويها بلاغته لا بمجرد مخالفة اسلوبه لساير الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام لمقتضى الحال
بيان النبي ص من دون ان يفهموه بانفسهم ثم يعلم البلاغة ساقط من الكلام مع ان الاخبار الدالة
على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين ع
في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة فالينهاد الصلوة على نبيه ص الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين
نذيرا وانزل اليه القران ليكون الى الحق هاديا ومنه بشيرا فالقران امر فاجر وصامت ناطق حجة
الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكره ع من هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعي
تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما
مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع القران ببيان
اهل البيت فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما يعلم تأويله الا الراسخون في العلم فانا

مذعنون بما قاله تعالى هو الذي انزل اليك القران منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابهات
هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من التشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الكلام منه
لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع وكذا المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد من ظاهر
النص او المراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعلوم الغني عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان
الاحكام على النطق والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبتني على الظن من العمل باصل
الحقيقة في الحقايق وبالقراين في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال
اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم السنتي من حكيم وعاقل او سفيه
وجاهل التوقف في حمل الكلام مع مخاطبه في انه حصل له اليقين بمراده بل اكتفى بالظن بل لو توقف
وكرر عليه القول واستفسر وبين له ثانيا ليفهم فلا ينفك ذلك غالبا عن لفظ آخر محتمل
لذلك الوجوه وهكذا او سيجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من التشابه هو ما لم يتضح دلالته بان
يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقايق ولاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا
والحاصل ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد فمشتبه دلالته وغيره فواضح
دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم و
مقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام
بعض العلماء على ما يراد في النص او يدعى استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا فانه في بعض الاخبار
ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات
انه مثله في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به وهذه الآية محكمة لا تشابه فيها ولا
يحتاج في بيان التشابه الى كلام الائمة وبما ذكرناه يندفع ما يورد على الاستدلال بدلالة الثقلين ايضا من ان
الامر بالتمسك بالكتاب يدل على انه يمكن الفهم من الفاظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب ان
المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان
الامام فانه يشمل اصحابي التي ليفهم فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم
لو كان عجميا مثلا الى البيان ولو كان عربيا ليفهم وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان
الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ليفهم فمنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث
المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على

بيان الائمة للكتاب ليفهم تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب
كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل بها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال
بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والجواب ان هذا
المقصد من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين ففي الاخبار التي دل بعضها على حصر
علم القران في النبي ص مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القران من خوطب به وبعضها على حصره في جميع
الائمة الحاضرين في مجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص بهم ع ومثل ما رواه ايضا
في الروضة منهم ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى
ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولعلم القران
اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في
ان المراد علم جميعه وهو مسلم ومثلهما في معناهما اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود
حديث صحيح سالم صريح بل اخبار صحاح ليفهم ان العلم يختص فيهم راسا وقطعا ولا يفهم احد سواهم
فلا يجوز العمل لا بما بينهم لنا او لنا ونذره في سنبلهم كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها
الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالراي وافتى بمضمونه المحقق الطبرسي ره حيث قال في
مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا
بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق
فقد اخطا وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ليس كشف المراد عن اللفظ
المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة و
المجملة في القران بالراي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة ع او دليل معتبر
فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد به من ترك متابعة
مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابدع معنى للفظ بمجرد الاستحسان فهو مع ما نرى
ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص وارد واما ما ذكره المفصل
من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان
محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه ظاهر الكتاب فلا يضر هذه الاحتمالات قبل طرو ما مثل
اوايل نزول الكتاب فاذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما

الكثيرة ل
ان
ظاهر

بعد سنوح هذه المعارضات فيعمل على مقتضاها اذ اعلم بها على وجهها فالآن الحال فيه هو الحال في جميع
ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهدون ليسوا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا
بعد ملاحظة المعارض ينادي بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع
بالعدم او الظن وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة ع كانوا يعملون بالاخبار العامة
بمجرد الورود من دون فحص عن المخصص وانهم كانوا يعملون بالآيات كذلك واجتماعهم المستفاد من
طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اقرب الدعاوي فنحن نقول في
الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا
بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل
بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالآيات ففيه دور وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا المفصل ان
ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر ان دلالتها ممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم
قطعيتها لا ينفي عموماتها واطلاقاتها مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من الخطاب
ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر
ان حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها
وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما لظن آخر على حجيته كان يستفيد
من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن الحكم بجعل حجيته بالخصوص
كان نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص
والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية والجاء
الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية
الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرو حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل
عليه بالخصوص فيدخل ايضا في القسم الآخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **قانون**
قالوا القرآن متواتر فما نقل آحادا ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله فهو كذلك فالعادة تقتضي
بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من التحدي والاعجاز فلكونه اصل ساير الاحكام واما الثانية
فظاهرة واقول اما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فهما لا شك فيه ولا شبهة
تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم

لو انحصر طريق المعجزة واثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه الا ترى ان بعض المعجزات من ما لم يثبت تواترها وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون عن القسم
جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن اللطف كما صنعوه في ظهور الامام
وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه عليه السلم واما الاول فالذي تواتر
علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق
والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد
بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم يكن في غيرها ان
كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن فهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد والأدلة على الأول
نعمة الله ره في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع
لما سئل عن المناسبة بين قوله تع وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما
اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال يكون هذه الامة خير امة
وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة
من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما جمع له ساكتا كبيرا بالحجم ومنها ان
القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من منها انه
الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب يكتبون الا ما تعلق بالاحكام والا ما يوحى
اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فهو ليس الا ما تعلق
[illegible] الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من
المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن
كما انزل وشده بردائه واتى به المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة
هذا عندنا مصحف عثمان فقال لهم لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القرآن
كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني
عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرا رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا
من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى
يقوم القائم صلوات الله عليه فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجد

هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء اخر نقص من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد اما
نقص المعنى وتغييره او ما الى ماليس مراده تعالى او نقص ما فسروه به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الايات
واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك وان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن
الصحابة صلاحاً لو فتنتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم فيظهره لا انه كان شيء في القرآن دار
فاخرجوه وهو جيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد
نقل الحديث وهذا الحديث عما في معناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم
ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي ولولا حصول المخالفة بينها لما ارتكب
هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل وعن كتاب سعد السعود للسيد
بن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء الشيعة العامة في بيان التفاوت في
المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة
مصحفاً ثم عدوا ما وقع فيها من الاختلافات بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال
ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ان الاختلاف الواقع في زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع
اليهم خال من الاعراب والنقطة كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولينا امير المؤمنين ع
واولاده المعصومين فقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي
في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفاً واحداً في خلافة معوية وبالجملة
لما وقع اليهم المصحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها
ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو
وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة بينهم على قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من
القراء قبل ان يتجدد القاري الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قرائته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه
ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقران ارجح منهم مع ان
زمان الصحابة للناس يأخذون القراءة عنهم ثم ذكر قول النبي ص لنبيهم ع على الحوض اذا سئلهم كيف
خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم
يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
ولا دلالة فيه اصلاً كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على

عدم

عدم التغيير في القرآن الذي بايدينا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله
تعالى لحافظون لعالمون فان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام
منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزاً لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز بل هما
بل ساير وجوه الاعجاز ايضاً مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضاً الاجماع الشيخ
والطبرسي ره في التبيان ومجمع البيان والنقص له مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالباً وكله
لم يظهر وقوع التحريف في ايات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار
الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد
من هذه الاخبار عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضاً بالتمسك بالاوصياء مع انهم صلوا ومنعوا عن
التبليغ كما هو حقه وما ورد عن الائمة ع فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما
سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب
الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت
والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضاً بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف
وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الثاني المشتهر كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها
وهم نافع وابو بكر وعمرو والكسائي وحمزة وعامر وابو كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة
من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلثة الباقية ايضاً ومشايخها ابو جعفر وابو يعقوب وخلف وهو
المشتهر بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في ذكرى والشهيد الثاني في روضة الجنان بعد
نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد
فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتاباً في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل
طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله انتهى كلامه وبعضهم نازع في ذلك
وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم
ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس ره في مواضع من كتاب سعد السعود
وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم
الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن حاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض
ثم ان تكلم الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط

فيكون كونه محفوظاً عند الائمة في حفظ اصل القرآن في مصداق الاية ولا ريب ان ما في ايدينا هم

الثاني في تواتر القراءات السبع

المصحف والمعنى باختلافه لانه قران وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما اذا كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كا
لامالة والمد واللين فلان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى
فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة انه هو تواتره
عن النبي عن الله كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت مما نقلنا في القانون
السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قرائتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي
يمكن ان يدعى معلوميتها من الائمة لامرهم بقرائة القران كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا
لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما
سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القران على
سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين
قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة
يعني على سبع لغات العرب اي انها مفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة
هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القران
ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني
قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرأوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه
اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح
عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف
على القراآت السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد
منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان
الله تبارك وتعالى انزل القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب
وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن النبي ص وكذا ما رواه ليث عن زرارة عن الباقر ع قال القران
واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءة
السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل
على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير
حساب ومما رواه العامة عنه ص ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع

من وقوع الاختلافات في القرآن بكلمات الحروف من فعل عثمان ومن كون القرآن الآن القراء ... ليس للنقط والحروف ... عن ... الواقعة ... من ... نبي

من لغات م

فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه كذبهم لاجل فهمهم من النزول على السبعة احرف القراءات على القراءة

وفي رواية

وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله
الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القران على سبعة احرف
وهذه الرواية مع ضعف سندها ليست غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة من
النبي ص محل كلام وذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ليس بعنوان انه كان لكل قارئ راويان
يرويان قرائته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وليس تواترها عنهم كيف وهم من احاد المخالفين
استبدوا بارائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه على ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة
من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قرائة علي بن ابي طالب واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفي قرائة رسول الله ص كذا
كما يظهر من الاختلاف المذكور في قرائة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلونه قرائة القراء
قاسمة لقرائة المعصومين ع فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يكون
الراويين كانا يرويان القرائة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا بمعنى ان الشيخ كان يختار هذه
الطريقة من جملة القراآت المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا في
اصل القرائة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين ع ايضا لانهم كانوا
يختارون ما نقل عنهم وعن تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن
قرائة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف كانوا يحكمون ببطلان
المتواتر عن النبي ص وفيه تامل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمة ع فيصح الجواب باستثناء
ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره
قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد عن هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر
الآن فيما نقل من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض اخر بحسب العربية
فيجب مراعاته كتلقي آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان
يؤخذ رفع ادم من غير قرائة ابن كثير ورفع كلمات من قرائته فان ذلك التركيب لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها
زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا و
اختار ما ذكرناه واما اتباع قرائة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب
فان الكل عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا على الامة وتهوينا على اهل هذه
الملة وانحصار القراءة فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك

وقد يؤيد بعدم م

فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما صرح جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراآت صح

خوفا من التباس الامر ونتوهم ان المراد بالسبعة الاحرف التي ورد في النقل ان القران انزل عليها والاكثر
كلام كالواجب القرائة بما تواتر انتهى قوله وانحصار القرائة اي متشابه المقصد والاظهار انه ابتداء تحقيق يعني
اهل الصدر الاول لم تكن محصورة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا
يتوهم ان المرخص فيه في صدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلنا عنه ثم ان ما توافقت فيه القراءات
فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في نظم اللفظ مثل يطهرن
ويتطهرن فان ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه
الاية والا لتعين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القرائة الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر
بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانهما اولى من قرائة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة
وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف **الثالثة** لا عمل بالشواذ لعدم
ثبوت كونه قرانا وذهب بعض العامة الى انه كالخبر الاحاد ويجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر
الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقرائة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات
فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم ينقل خبرا والقران لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب
التتابع في كفارة اليمين وعدمه لكن يثبت الحكم عندنا من غير القرائة **المقصد الثالث** في السنة وهو قول
المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان المطلب الاول في القول **قانون** الحديث هو
ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة وحكاية هذه الحكاية
عنه داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقران والفرق بينه
وبين القران ان القران هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه
قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بملاحظة
النقل هو عدم الدخول لكون كلامهم في الاغلب اما فهميا او بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام
المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم
ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يعد على التقى
واصلاح ظاهرها وعكسها يشغلنا عن ما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف
الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما
على الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ محمد صالح
علامه حائری بکتابخانه استان قدس رضوی
تیرماه ۱۳۵۱

ليدخل مثل علمت وليس المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية ليناف كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا
فليف الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج
ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فقولنا زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما
حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل
ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول الوجود وجود حتى
يكونان موجودين لزم التسلسل فحصول القيام امر خارجي لا موجود خارجي وكذا وجود
زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت
النسبة بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا
استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه
بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان
يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد النطق
بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا القبيل صيغ الاجارة مع تاخر زمان
الاجارة مع تاخر زمانه من الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقد قيل في تعريف الخبر انه كلام
يحتمل الصدق والكذب وقد يفرع على ذلك ما لو كان قال احد زوجاته من اصبحت بعد ما بمكة منكن فهي علي
كظهر امي فاخبره احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر وهو مشكل بان المتبادر في ذلك
ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد
مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به
يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور او ان المراد تعريف
المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال الاقوى ان الصدق مطابقة الواقع
والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم
بصدقه فاذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن يتبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان
لم يطابق الواقع والكذب عدمها فان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا بذلك صدق و
السماء فوقنا غير معتقد بذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال
النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم المطابق للواقع الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك

مزهذا اللفظ انما يحصل ولا اخارج له اصلا وحيلولة حايل عن اثره وتاخره عن الوثر لا ينافي حصوله به صح

الحكم الجازم م

والجهل المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك كما مر والاعتقاد المثبت اي الحكم
المثبت الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان اراد وامر قبل التشكيك في الاعتقاد المثبت القبول
في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب وفيه
يدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك من الافراد الجهل المركب وقد يدخل
وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المثبت هو ما يقبله وتسمية
الاعتقاد الى هذين والظن هو مقوت للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك
بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر
فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المثبت وهي الذي يقبل التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول
ربما يكون مطابقا للواقع ليثم وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بلا اعتقاد المثبت مما
عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان
مشكوكا عنه لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر
متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يقال انه خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان
المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه
بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنته شهادتهم
من ادعائهم انها من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام
والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف
ليثم فانا نقول انه غير مطابق للواقع ليثم فلم يثبت ان وصفه بالكذب بما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه
راجع الى دعوى الاستمرار كما تشهد به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو
كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم معتمدون بالكذب وهو عادتهم فتسميتهم
فلا تغتر بشهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته شهادة
لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بانه شهادة فيؤول
التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وبقا يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها
انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد
لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا
حتى يكون الكذب بالمعنى الذي اختاره النظام

على من عند

قوله

مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا يقبل التشكيك م

المواطاة هي موافقة القلب مع اللسان وكون الكلام من صميم القلب وخلوص الاعتقاد

على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان
الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا فاثبت هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق
للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو
المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسايط بينهما و
استدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي م
عن الحشر والنشر الذي هو بنوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما
هو مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته
معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون
هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فكون الخبر صادقا في نفس
الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الكذب
بل هو شيء ثالث وخطائهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث فاطلاقهم دليل على
صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون
فهذا ترديد بين نوعي الكذب وفيه ان القصد انما داخل في مفهوم الافتراء اذ هو المتبادر من الافعال
المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكر فاضل المحشي المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم
يفترقا ان الافتراق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر
في عدم الافتراق نفي القصد والاختيار ولم يعلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له فلا من جهة الاستعمال
فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب المثبت فيحمل هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا
بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر
وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا تم الآن يمنع كونه كالنائم وهو كما ترى واعلم ان هذه
الاية على فرض تسليم دلالتها فانما يدل على حقيقة ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فا
غاية ما يثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما الخصال فيه فلا
واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما يثبت
واسطة واحدة من الوسايط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع على معتقدهم على ما فهم العضد
وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها تلك الوسايط الخبر لا عن قصد الشعور مع الشك في مطابقة الواقع

حظ مذهب الجاحظ

اما

الفارق م

ومع اعتقادها بأن يكون في زعمهم الفاسد أن الشك في الصدق لا يكون إلا عن مجنون فكيف اعتقاد
الصدق أقول توضيحه أن الكفار يقولون إنه جزم بمخالف للواقع جزماً فإنه كان مع إخباره بنبوته يعتقد
عدم المطابقة للواقع فهو كذب فلا ينافي طريقة العقل وإن كان لا يعتقد المطابقة للواقع أو شك في المطابقة
وعدمها فهو مجنون يعني تشبيه بالمجنون حيث إن الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل
فكل ولا ينبغي أن يصدر مثله إلا عن المجنون فضلاً عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره أنه لا
يثبت إلا واسطة لأنه لا يبقى حينئذ مجال لإدخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لأن التشبيه بالمجنون إما
من جهة خيالاته وأفكاره أو من جهة مطلق تكلماته وأطواره فلا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فإن جنونه
أمر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل إلا أحد المحتملين إما كونه لا عن شعور العياذ بالله أو عن
اعتقاد المطابقة أو مع الشك ولا يجمع أحد المحتملين مع الآخر في الوجود فأما يقال إنه يقول لا عن شعور
كالمجنون أو يقال إنه يشك كالمجنون أو يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الآخرين لبعض الأسباب
لاستلزام الفرضي والحاصل أنه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بمعنى الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق أن
الآية لا يثبت إلا الخبر عن قصد وشعور لو أريد التشبيه في طور كلام المجنون وحاله أو الخبر عن اعتقاد
مع عدم المطابقة للواقع لو أريد التشبيه بأفكار المجنون وخيالاته ولا يبعد توجيه الأول لكونه أكثر في
سقوط الاعتبار وصونه مثلهم ومعه وللمقابلة بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد ثم ما ذكره العضد أظهر
ووافقه جماعة لكن فلاحظ الشهيد الثاني في تمهيده حيث جعل الجاحظ نظره تأتيها الأخبار بدون
اعتقاد والظاهر أن المراد بالاعتقاد هو ما يقابله ليدخل الشك لكن ولذلك لم يلتفت إليه الجماعة ثم إنه
لي هنا كلام كأنما طارقاً لم يلتفت إليه من قبلي هداني إليه التأمل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه
المسألة في حواشي قدرته فقد وما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه بمطابقته للواقع وعدمها أن
المدعي لو قال بعد إقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب
الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه لو قال لم يصدق شهودي فإن دعواه على المختار تسقط
دون المذهبين الآخرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو إقرار على المذهبين دون مذهب
النظام ولو قال لم يكذبوا فهو إقرار على المختار دون المذهبين الآخرين ومما يتفرع على هذا الخلاف
أنه لو قال المنكر إن شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو إقرار كما هو
مذكور في كتب الفروع لأنه لو لم يكن الحق ثابتاً لم يكن صادقاً إن شهد وأما على مذهب النظام فليس

اقرار

إقراراً انتهى كلامه أقول الذي يظهر لي هو أن مناط الأقوال الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق و
الكذب والحكم عليه بأنه صدق أو كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فإن النظام لعله
مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كونه اعتقاده أن هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي
لصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصف به إلا ما يعتقده كذلك وأما المشهور فلما لم يكن
ظهور الواقع إلا بالاعتقاد أنه واقع فوصفهم بالصدق إنما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد دائماً
لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فإن قلت إن الكذب والصدق إنما هما في نفس الأمر فإن
والخبر إنما يتصف بالصدق والكذب النفس الأمريين لا ما يعتقد صدقه أو كذبه فلو كان شيء مطابقاً
للواقع واعتقد أحد خلافه عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بأنه كان صادقاً فلو نذر أحد
أن يعطي عن أخبر بصدق شيئاً فأعطاه شخص لم يعتقد في خبره الصدق لكنه كان صادقاً في نفس
الأمر صادق فيبرأ نذره إذا ظهر له بعد ذلك أنه كان صادقاً وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس
الأمر إنما هو في نفس الأمر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الأمر واعتقدناه
وبعد النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها ثم مع أنه يجري ذلك على المذهبين الآخرين
لكن فإنه إذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام لكن بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق
للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك وإذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى أن ذلك الخبر كذب رأساً
لا أنه صار كذباً الآن ولا معنى لكون الخبر صدقاً في نفس الأمر بل إنما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم أن معنى
قولنا كتب فلان أنه فعل ما هو كتابة في نفس الأمر لا ما هو كتابة عنده فلا بد في الإسناد من ملاحظة
المسند والمسند إليه ثم الإسناد فالكتابة أمر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الإسناد غاية الأمر أنه يفيد
بأول الأمر دلالة ضرورية بمعنى أن يلاحظ نسبتها إلى من يعرفها يعلم أنه كتابة ثم يسندها إلى فاعلها
إذا عرفت هذا وتأملت فيما ذكرنا نعلم أنه لا محصل للتفريعات التي ذكرها لأن قول المدعي كذب
شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا قولاً كاذباً في الواقع على أي
قول كان من الأقوال الثلاثة وهو يستلزم بطلان حقه على الأقوال الثلاثة فإن كل واحد منها
يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل أن معنى قول المدعي كذب شهودي
هو أني أعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بيناه لك سابقاً وهو إقرار ببطلان حقه فإن الإقرار
لكن تابع لاعتقاد الواقع وكل ما دل عليه فهو يثبته وإن لم يقصده وليس معنى كذبوا أنهم

اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم يعني قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم
واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ
الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري
غير موافق لاعتقادي فكذا غيره فمن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد
انه غير موافق لاعتقاده وهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكرنا
هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو الخارج المدلول وان كان في الذهن كما
ولا ريب ان النسبة التي هي خارج المدلول انما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك
ويعلم انه هو ذلك المفهوم فهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فتحقيق مذهب
المتقدم في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح
المحفوظ من حيث انه اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة
الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد من زيد قائم والمفروض في
اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده
واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صادق عنده على مذهب النظام
ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب
فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب
النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة
الى معتقد غير المخبر ولا بدله من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا
بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر وهو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ
الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام ما وقع
في المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع
ان علمه تعالى مخالف لما اعتقده فوصفه الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد
المخبرين ويدفعه ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون
بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته
لمعتقدهم لانه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك الا فيلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه

صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتدبر حتى
لا تتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى
قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى آخر وحاصله انهم يزعمون و
يعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل
مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر و
يلاحظه سواء كان هو نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية بتقريب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل
هذا ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون
الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه
مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا
سابقا وهو ان ذلك تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة
لئلا يلزم ذلك وان كان لا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي مر بيانه
ههنا تم بالنظر فيما ذكرنا نقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها الشهيد و وافقه الشهيد
الثاني في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذ
هب المتقدم ومذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة
ما لو كان قال ان شهد شاهدان بان على كذا لزمنا صادقان فانه يلزم الآن على القولين معا لانا قد
ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه
يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه يحكم بصدقهما على
تقديرها فيكون ذلك عليه الآن ومثله لو قال ان شهد علي شاهد الى آخره قلنا ان اراد انه يثبت
الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما لا يخفى بل هنا اوضح الظهور ان مراد القائل ليس مجرد
ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق
وفي هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى
الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل
الحق خلافه وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في آخر كلامه وهذه
المسئلة لا يجدي الاطناب فيه كثير نفع والظاهر ان اراده من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف

في تفسير اللفظ لا المعنى المتنازع للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من
عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي
لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب
بازائه وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل
اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها
بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من
المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب اولا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة
ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو انما
يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كا
لنزاع في الاوضاع اللغوية الهيئوية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او
مفردا او مثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان
الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل علي الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد
مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او خمسمائة بل وبعض الاوضاع المادوية ايضا
من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذا من وما وانها الذي للعقول
او لغيرهم بل في اصل منسبك اللفظ فيما حصل فيه تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم
معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد
المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق
بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ هل يفيد العموم او الخصوص او الحكم
ام لا كالفاظ العام والخاص وكذا ما يتعلق بالموضوعات التي اختص عنها الكلام فهل يتغير في الشرع
اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن ساير الاوضاع
المادوية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر
الذي يخرج منه من اللباء وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة
لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح
فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء

والامر

والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته
وتغاير العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة المذكورات عليها
الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول وكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات
عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات
الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن
حال الخبر ولا يتبين حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في
هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا انه مع ظهور الكلام
في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فبقي الكلام في ان البحث في تحقيق اللفظين والخلاف
في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الكلام انه ليس بلفظي
لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي مكان في اواخر المبحث وقال بل لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب
الثلثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بكذبه وهذه
المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما
ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم
السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في
القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعقودة
المتقدم ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وفيه نظر قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة
ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر لم يطابق قطع المخبر عنه
اولا فان اكتفى في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي
لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات
الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع
لفظيا فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه
ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة
وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المناقشات وجعل نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب
وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة وقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا

لا تو ضيحيه ولو كان الفروع التي ذكرها شيخنا البهائي كما ذكر لكان فيه نفع كثير فتدبر في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في عماد مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تعزيز به كاكثر مقاصد الكلام ولا تلحظ اليه بعين الجفاء نكالى بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب تنبيهات الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو فقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع وهو على مذهب الجاحظ ايضا صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عنه ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفسق

ثم يتبعك الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل يحتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها بل انما تشعر بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيانه انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الذهنية من حيث هي هي تجوز معها كلا الامرين على السوية وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتبار بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومها فلا فتحقق ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى

ويمكن

ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا درهما فقال احد يا زيد الفاضل لا يبر النذر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة الثالث الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويا فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل المطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر والثاني مثل خبر الله تعالى والمعصومين والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذاب والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر وآحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بمحض الخبر بل اما بالقراين الزايدة على ما ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقراين واما بالقراين كالعلم بالمخبر عنه ضرورة او نظرا ومرادهم بالقراين التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل العلم فقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القراين الخارجية عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا عند سامع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع فلا يقتضي ما ذكروا اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم لها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر يدل على اعتبار على اعتبار

يكون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد
فلو لم نمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان تعتبر
في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم
الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به
وقد خالف فيه ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند او لهما عبدة الاوثان والقائلة
بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما
لو كان الخبر عن ماضي لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية الصين
كقوم فرعون وقوم موسى مرة بعد اخرى دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبهة
ما هية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة وفيه منع انه ممنوع كما بوقوعه
ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا وثانيا انه لو حصل العلم به لزم
اجتماع النقيضين هو لو تواتر نقيضه ليضيق فيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل بما نقله
اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكر
لاشتراط تساوي الوسايط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد
التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات
يكفي في المنع ولا علينا اثبات العدم واعلم ان هيهنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد
يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند
والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الامر من اهل عصرنا وهم لم يرووا عن
ناعن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول
التواتر في نفس الامر الا ان علمنا ما لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون
على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل وكثرة تداول ما ذكر على
السنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر ولا نقل عمن سلف وغيره يفيد القطع بصحة
ذلك نظير الاجماع على المسألة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم
الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب
تلك المسألة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر عدد الواردين

المشاهدون

المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على
الخبر او على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم با
العدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان الاكثر الامثلة التي
يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد
من الاحاد فيجوز في الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد الحكم المجموع مع الاحاد فان العسكر
يفتح البلاد ويظفر ولا يمشي ذلك من كل واحد من العشرة من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد
فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا
غير ذلك لبعض من الشبهة الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق
الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها و
لهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو الحق وهو
انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين ساير الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود
اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لا لما اختلف فيه ونحن نخالفكم فيه ويرد على الاول ان الفرق انما
هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني
ان الضرورة لا يستلزم عدم المخالفة كما نشاهد في السوفسطائية واما من جهة بحث وعناد ثم تنبيها
انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالمتواتر فالمختار انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين
والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في
موضع والى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في عدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج
المتهم بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات
مثل وجود مكة وهند وغيرها مع انتفاء ذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على
النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك النظر عمدا وقصدا اذ كل علم نظري فان
العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع
الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع
من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين قسم منها يحصل بعد حصول العلم مباديها
اضطرارا او بدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك

لما اختلف فيه ونحن نخالفكم فيه ويقول
ويتم مع انهما لا يردان الا على القول
بكون العلم به ضروريا م

الاول

ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فرعية ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر بتدريج في حصول الوجدان في النظر الحديث يترتب المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين ممن لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ليس اذا ذهل عن المقدمتين فقد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات فهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ليس لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فانه كان مراد المتكلم هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والحاصل كما ذكرنا ينظر كلام السيد في حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضروريا من فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص وكثير من الاحكام الشرعية والنص الحاصل على الائمة ع فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه فاتقنا الشيخ ره في عدة فالظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ليس الا ما هو من القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتأمل في المقدمات او حصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين عدد يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حسي وانه لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى الملكة التي كانت حاصلة بالعلم الجملي او التفصيلي او التفصيلي فان من استنبط اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك كلما ترتب منه نتيجة على ما اصله بسبب علمه به اجمالا فيصدق انه من كسبيا وانه احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله ومجرى عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين في ما ذكرنا ظهر ان المتواتر بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة فانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك فالمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام

لا يتواطئون

والتأمل في ان العلم هل حصل بجعل الله تعالى اضطرارا من غير اختيار العبد بعد حصول المقدمات

والصبيان

والصبيان بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا تجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرره من نفعه وخيره من شره مع ان ذلك مبني على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار تفصيلا وارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بها ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نفيد واحتج القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل بيان الملازمة ان ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لانه الكل مشتمل على جزء ليس غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان [illegible] فصل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى انه قال العلم [illegible] بمعنى انه يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة [illegible] حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما [illegible] هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب [illegible] لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم [illegible] فالنفنا اذا ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا [illegible] بها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد [illegible] من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره [illegible] واسطة ولذلك نسب عنه تحريره في نسبة القوم بالنظرية اليه ولعل [illegible] نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بها [illegible] ثابتة في نفس الامر فكأن الغزالي منع النظرية الحقيقين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا النظري فكأنه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه دون ساير النظريات الثاني انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطئهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم

حسن

على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون على الكذب واجيب بمنع التوقف

الثاني

[illegible] الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما امر الله به ان يوصل [illegible]

ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب

وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فرعية ولا ريب ان التتبع او استماع الخبر

يتدرج في حصول الرجحان في النظر الحثيث يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من

كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب

ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ليمكن الذهول

عن المقدمتين فقد يتزلزل القطع فيحتاج الى مراجعة المقدمات فهو مما يحصل في كثير من المتواترات

بخلاف الضروري فالضروري وان كان ليف لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها

ما دام ضروريا فان كان مراد المتن هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج

الى النظر مطلقا فهو مكابرة والحاصل ما ذكرنا ينظر كلام السيد حيث قال ان اخبار [illegible] الوقايع والملوك

وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون [illegible]

ثم فيجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما علم ذلك [illegible]

الاحكام الشرعية والنص الحاصل على الائمة فقد [illegible]

اشرنا اليه فانتقاء الشيخ في عدة فالظاهر ان [illegible]

الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والشكل [illegible]

في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا [illegible]

حين حصول العلم اذ يصدق ان العلم ناش عن الكسب وان [illegible]

اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى الملكة التي كانت حاصلة بالعلم [illegible]

فان من استنبط اساسا وامتثل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة [illegible]

ترتب عنه نتيجة على ما اصله بسبب علمه به اجمالا يصدق انه من كسبيات وان [illegible] يكون

مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله ومجرى عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين و

مما ذكرنا ظهر ان المتواتر يحصل العلم بالتواتر يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء

الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ليف لهم معلومات نظرية بالضرورة فانهم

يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا

يتفطنون بها من حيث هي كذلك فالمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام

والعيان

لا ابتواطئون م

والتامل في ان العلم هل حصل بجعل الله ثم اضطرارا ام يكون اختيارا بعد حصول المقدمات ض

والصبيان بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر

العقلاء فالا فلا تجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرره من نفعه وخيره من شره مع ان ذلك مبني

على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار تقديم ارتكاب المنافع والنظري

هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بها ويظهر مما ذكرنا الجواب عن دليل الثالث بلا

تعقيد واحتج القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه

يتوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين

يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن

ان يقال لانه الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة

الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى انه قال

العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة

حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما

فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب

جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم

ولا الى الشعور بتوسطها وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا

كسبيا بل من قبيل قضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد

التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره

الغزالي نوع من النظري بلا واسطة ولذلك نسبه جماعة في كتب القوم بالنظرية اليه ولعل

مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا

بها بكيفيتها المترتبة في نفس الامر فكأن الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظر

وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا النظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان

في النظر فيما نحن فيه دون ساير النظريات الثالث انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا

ان هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما

يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا

يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم

حسن م

على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون على الكذب واجيب بمنع التوقف م

الثاني

لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقوال الكثرة المذكورة التي اشترطوا هنا ان كانت ماخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم مضرته في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بجزئية بسبب صلحتهم وصلاحهم وتقيهم شيئا مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مفهومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعدما اخذ وافادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا فقولهم ويشترط حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة بجاعتبار الجمع في الاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم لا يمنع تواطئهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة مط حتى يشمل الثلاثة مع انهم مما ينافس في صدقه في الثلاثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلاثة ليست بكثير واما ان يراد بها الكثرة المقيدة بما ذكرناه ح فنقول ان اريد عن امتناع تواطئهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء فمع انهم لا يقولون به لا يلايم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القراين الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترزوا من القراين اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر ح هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انهم ليس لك لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطئهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرناه سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترنا التعريف الذي اختار السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح

وعدم ضدحه

عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد على اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تاخر عنه فهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي ع وكذا كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه التواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك الانادر الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون بعض الاخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها ورد كونها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها وفسادها واضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ويمتنع تواطئهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم ع فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع قانون اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينهما بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار سمي ذلك بالمتواتر بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه فعل في غزاة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذلك عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا فان كل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان جود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو من مبدائها وعلتها فدلالتها عليه من باب الاستلزام والتحقيق في المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود التفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والسنور طاهر او الهر طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف

الموافقة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان كلالة بعضها بالمفهوم والاخر
بالمنطوق فان اختلفت الفاظها ليفهم مثل نجاسة ماء القليل بملاقات النجاسة الحاصلة من مثل انه ورد
في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقات وفي آخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقات
ومن آخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ بل يتم ذلك على مجرد ما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة
كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل من
التوضي في ماء دخلت الدجاجة التي وطئت العذرة قال لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان
الحكم بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالدلالة لانه قدر مشترك منتزع من
من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم ولك
لعموم ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل مقصودا ومشتملة على بيان مطلب اخر ليفهم
والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شئ مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني
قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد انه زيد اليوم ضرب عمرا والاخر انه ضرب بكرا او اخر انه
ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل العلم بالمضروب وهكذا اختلفوا في كيفية الضرب ومن ذلك ورد
الاخبار فيما يحرم من الزوجة من الميراث بان يقال انه يحرم منها يقينا لكن الخلاف فيما يحرم عنه فا
القدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس ان
يتواتر الاخبار بدلالة الالتزامية بان يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهانا
عن التوضي من مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال
عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن التوضي عرفا يدل بالالتزام عن النجاسة وهكذا
الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يكاثر الاخبار
بذكر اشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لهذه الاشياء في الاخبار الواردة
في غزوات علي ع وما ورد في عطاياء حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع
بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثلا ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن
صدورها بعد التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكوادية من دون الفرار الا عن شجاع بطل
قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوته في احد والاحزاب وغيرها فاجتماع هذه الدلالات يحصل
العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه

يحصل التواتر مع فرض الواقعة واحدا
فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد
وان لم يعلم

ما نحن فيه الجملة م

ان الدلالة

ان الدلالة في الاول مقصودة من ما في الاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه
قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة عنها اصلا وان دل عليها تبعا لحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة
كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالاخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة
مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال انه قتل في حرب آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة
المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك لمحض
الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك من قصة الجود والقدر المشترك الحاصل
من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة والجود ولكن الحاصل
من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل
من هذا فاختلط عليه الفرق بين الجود والاعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث
قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات
ذلك وهو المتواتر لان الاحاد وان لم تصدق قطعا بل يحكم العادة انتهى والظاهر انه فرض العام خاليا عن
وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع
على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد
منها هو الشجاعة والسخاوة لا ان تعلقها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لان الاحاد وان لم تصدق
يعني ان المتواتر في ساير الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة
وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين
السابقتين واما فيه ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل
العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة من جميع
تلك الواقعات وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ المشترك بينها في
الدلالة والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا فيظهر من العضدي في هذا المقام انه جعل
المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر
المشترك بعنوان القطع لان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل
بمجموعها والاركان الاول من عليه ان ينبه على ذلك ثم ان مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكره قابل
لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام

مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجمعها قسمان احدهما ان يدل آحاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها
مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك وذلك هو ما على الوجه الثاني من القسم السادس من
والثاني ان يحصل من مجموع آحاد متكثرة الدلالة على شيء لا كانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني
بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كله لو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كما
واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا
عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فاذا اردت ادخال المشترك
المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحس ويوجب بنفسه
العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الآحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في
نفسه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الافراد ويلزم من هذا انه يفهم اللزوم من جهة
كل واحد من الآحاد او مجموعها وعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي ره على الاجماع
المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر
من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق آراء الكل ومطابقته لآرائهم لقولهم وكان هناك الاقوال محسوسة و
مطابقة الآراء مدركة بالعقل وكذا في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر يعني بالمعنى الاخير ويمكن ان
يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها
الذي يدل عليه كل واحد من الآحاد يحصل للسامع وكذا فيما قبله قانون خبر الواحد ما لم يبلغ
حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض
ما زاد نقلته على ثلاثة هكذا ذكره ابن الحاجب والعضدي وقال التفتازاني في تفسير ما هو لا يفيد
العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر
المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجية مما لا ينفك الخبر
عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظهر ان مدخلية القرائن الداخلة
في حصول العلم لا ينفي كونه متواترا فان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر
الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم يبلغ حد التواتر يعني لم يكن مما حصل العلم به من جهة الكثرة
فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة فان حصل من القرائن الداخلة او الخارجية

بالخصوصيات المتعة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان ملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بالقدر تدل على نجاسة مطلق الماء القليل صح

اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او
الخارجة كما هو مختار الاكثر وعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن
الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى
هذا فالمستفيض يمكن حصوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا
هو قول ابن الحاجب والعضدي واذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في منع
من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة
فهو مستفيض وقطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد
في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر بما
وجه من الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد
ويمكن جعلها قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظني وبالجملة كلام
القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة ام لا فهناك اقوال
اربعة واعلم ان القول بافادته العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلة في خبر غير العدل لم
يعهد من احد منهم وكذلك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة ومحل نزاعهم في غير المحفوف
بالقرائن الخارجة مخصوص بخبر العدل وبناء على ذلك فالكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن
الخارجة فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه
يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان انه حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة
القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجة اذ قد عرفت ان امثال
القرائن الداخلة لم يخرج من تعريف خبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو شاهد بالوجدان بل لا
يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم
يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والثاني
باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع والمنع تعلق
النهي بالعمل بالظن في الفروع وانما هو في الاصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه
لو حصل بلا قرينة يعني خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق
شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم به

هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطلقا ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة

لادتى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بخبرين باموريه متناقضين فان ذلك جايز بالضرورة بل
واقع واللازم باطل لان المعلومين بهما فعاه فى الواقع واللازم العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين
الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد فهو بطلان الاجماع والجواب عن
الاول منع بطلان التالى ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول فى الصورة التى
فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القراين الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر فى موضع آخر لم تتفاوت
فيه القراين المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة فى مثل ذلك الموضع ايضا فهو
ممنوع وان اراد فى جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا
فكما ان عدم الاطراد وجريانه كالعادة فى المتواتر لا يرد نظيره فيما نحن فيه وتقييده على هذا الدليل
بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى والا فالعادة نفى كل ذلك على سبيل الاتفاق
من ذلك يابانه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا
عدم العلية والترتب العقلى مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر فى كون الترتب عاديا فكونه بسبب
جريان العادة الله به فمقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية
ولا ترتب الخ فانه انحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثانى ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد و
نحن لا نقول به فى كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وانه فى هذا الفرض غير متحقق
كما مر نظيره فى شبهة السوفسطائية فى المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر ثم ظهر له اخبر بعض
مخبر آخر فنقول انه ذلك لجايز بل واقع ان اراد مجرد صدور خبر عدلين فى طرفى النقيضين فهو كذلك لكنا
لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشىء لاحد من خبر بسبب القراين الداخلة فلاخبر بنقيضه
فهو جايز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء فى دعوى العلم ونظيره فى البراهين غير محصور وعن الثالث
ان اراد ما يحصل به العلم القطعى للمجتهد لا اجتهاد ايضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على
خلافه فى بطلانه وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز مخالفته ولا اعانة
فيه وربما يحصل العلم بشىء ولا يحصل لاخر وكل مكلف بما له فلا فائدة ان الدليلين الاخيرين فى مقابل
من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقراين الخارجية فالاظهر انه قد يفيد القطع وذهب قوم
الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك والاكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم

بصحة

بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك وريب بل وقد يحصل من دون ذلك
واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشى عليه ما فات او مات ولد آخر فجاة فاعتقد المخبر
انه المشرف على الموت ففيه ان هذه الاحتمالات عقلية لا تنافى العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه
الاحتمالات وكذلك ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القراين من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل
ووجل الوجل وانتفاخ الطفل من اللبن من الثدى ونحوهما فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل
بالخبر بضميمة القراين اذ لولا الخبر لجوز موت شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم بديهى لا يقبل
التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها نظير ما ذكرنا ثمة فلا نعيده ثم ان بعضهم
ذكر ان الخبر المحفوف بالقراين القطعية لم يقع فى الشرعيات اقول لا يمكن حصوله للحاضرين من المستمعين
الصحابة والتابعين والمقاربين عهد الائمة عليهم السلام مما لا يمكن انكاره وكذلك المحفوف بالقراين الداخلة واما
فى امثال زماننا فلم نقف عليه فى اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ وغيره فى اول الاستبصار من القراين
المفيدة للقطع مثل قوله موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غايته
الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات فهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا
بسبب احد من تلك القراين فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر و
موضوع المسئلة انما هو فى الثانى فاخبارنا اليوم كلها ظنية الاسناد ومخالفة الاخباريين فى ذلك
ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم فى ذلك فى بعض الاصحاب من باب الاجتهاد والتقليد قانون
اختلفوا فى حجية خبر الواحد العارى عن القراين المفيدة للعلم بصدقه نفسه وبصدق مضمونه وان كان
نصا فى الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته لدليل قطعى ولم يتعرضوا
هذا الخلاف فيه لعدم فائدة مهمة فى الخلاف من حيث حجيته فى نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون
هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم فى هذا المقام
ايضا ليس فيه بل النزاع فى جواز العمل به هو النزاع فى جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذى كان صدقه
قطعيا بنفسه وبمضمونه فخارج عن المبحث فانحصر البحث فيما لم يحصل به من حيث السند والمضمون
معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اى لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا
ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز
التعبد به فى الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا بجامع كون المخبر عادلا فى الصورتين وفيه ما فيه مما يكون

توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا وكذا الواجبات فربما يحصل بشيء لكونه سما او موجبا لفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للفساد وظلمة القلب وتلك خاصيتها ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم يعلم بكونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص من شيء آخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وبساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد فانه كانه في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم

اختلفوا في جواز العمل به شرعا فلا بد ان يجب اي يعمل على مقتضاها بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والمحقق انه يدل على ذلك السمع والعقل كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول فهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالحكم داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر وان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالنبأ والتبين طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط دائما نعم لو كان مقتضى المفهوم انه لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم مجيء خبر اصلا او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا وكانه ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العدل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك للعرف والعادة بوجود احتمال كونه السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى موجود الموضوع و

منتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فانا قد عرفت انه لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم ومما ذكرنا من امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا الصادق ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فنتيجة الاستدلال بالاية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه في معنى الجواز ولعل القائل بالفصل ممن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيها وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عتبة بن ابي معيط الى بني المصطلق متصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله بانهم ارتدوا فنزلت الاية وليس التعليل بقوله ان تصيبوا الى آخره من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنبأ يدلان على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لانه كلك مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة ومع ذلك ايضا يفيد الحكم اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها لخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل مطلقا ومع هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعبيره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يخصص حجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير ح هو التعريف والعهد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بنبأ بخبر ولو كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما في الردة فمع انضمام الغير الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطوائف الاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف

والمراد هنا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانا اذا جاز العمل به شرعا

لنا على جواز العمل بالخبر الواحد وجوه الاول اية النبأ

لا يصح في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا بد ان يحمل على حجية خبر العدل

الثاني اية النفر

لقومهم ولمّا لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة
يطلق على الثلاثة فيصدق على الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر تضمين الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا
في شموله للواحد ايضا لانه عبارة من الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لعدم
حصولهم بانذار كل واحد منهم من الاقوام بعيد فحصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم
وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا حجية مجرد خبر جمل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع
واما دلالة الآية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر
بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب الحذر
المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمتكلم في حجر الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على
الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها مطلق الطلب وحمله على الوجوب لانه لا معنى
لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا يحسن وقد عرفت بان ندب الحذر لا معنى له اذا
كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر هنا بمعنى انه يستحب
الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى
لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذا لا يصح حمل الطلب
على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن
فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب
العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان
استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد آخر ح سوى
العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم
خبر الواحد كليا حتى يقال ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة
بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول
وورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكنه
يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل الخاص مثلا في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل
براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيقال ان المكلف مخير بين ان
يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر على الفور

اعتقاد لا يصح جواز الاعتقاد في الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى
المجتهدين المخالفين في الرأي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير
في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد لطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود
ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع
يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتيسر لنا سبيل الى العمل فرخص لنا الشارع الاخذ بايهما
من باب التسليم واما فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة
لا من باب التخيير الذي دلنا عليه الالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين
جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد فالاول انما هو من
باب المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه بجعله الحذر المستفاد من الآية على
ما بني عليه ذلك انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من آحاد اخبار الآحاد وحمله على الاستحباب
انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا بمعنى اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل
بكل منهما لكن يستحب احتياطا العمل بخبر الواحد فهو في معنى التخيير في العمل بخبر الواحد بين الاتيان به و
عدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهمه اخراجا للخبر عن المدلول
الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم
دليل آخر دافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى
يستلزم التخيير الحجية احدهما ان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد
بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد
ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز
استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم
ولكن تقدر على استنباط من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل
امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء
والتتبع بل اوجبوا ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع انه لا دليل
على استحباب ذلك بقي الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واستعمالها في محلها فيمكن جعلها
من باب الامر في قوله تعالى لعلهم يحذرون وحيننا بان يكون استعارة تبعية فشبه حصول الخوف

والاطاعة مرة وعدمها اخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن او المخبر به بالصدق والكذب
او المستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجى قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك
ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وما قيل انه لا يدل الآية على
وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف منقوض من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وما
يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة
في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكمال مباينة الاولين وقد اعترض على الاستدلال بالآية
بان مقتضى الآية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل بل الاولى ان
يق ان المراد بالفرقة في الآية الجماعة العظيمة التي يحتاج الى منذر مستقل مثل بني حبيب او بني اسد و
نحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على
التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع ان اهم بالتهديد على
ترك التفقه فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم
مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه هو الاجتهاد
ومعرفة الاحكام فلا يدل الآية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث
وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه يستلزم التخصيص القوم بالمقلدين و
هو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتدبر هذا كله
مبني على المشهور في تفسير الآية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون
التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية فان المنقول عن النبي ص والائمة ع ايضا من الهدى
فيظهر وجه الاستدلال مما بيناه سابقا من التبادر فان الظ من وجوب الاظهار انه يجب على السامع الاتباع
به فتدبر والرابع استشهادا لعمل بخبر الواحد في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر
الخاصة والعامة وقايع كثيرة وذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف
عن رضاه ع بل كان ص يامر به ويجوزونه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف
لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة ع ومن يليهم من اصحابنا القدماء
كان طريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها

الثالث الكتمان

الرابع الاستشهاد

وتقرير الائمة ع على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من
ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم
السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلونه الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل لهم العلم للسامع ومع
ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك كان مع القراين المفيدة للعلم مما يابا العقل
السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع
منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال
فاما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك
مرويا عن النبي ص او عن واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة
يدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا
يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب
معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله
هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر
عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه
لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم ع لا يجوز عليه الغلط والسهو والخطاء والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل في بعض المسائل واستعمله
على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون
تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب
فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال قده في النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي
جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت
لهم انتهى فيظهر منه ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من
المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول ص والائمة ع

واحتمال ان كل ذلك

الخامس ادلة حجية ظن المجتهد

ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم عليهم السلام في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج
اخبار المتعارضة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار
العالم واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد
من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقعا في زمان الائمة عليهم السلام لم يخف على مثل السيد ره مع قرب زمانه وتمام
كمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار
المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة للائمة عليهم السلام ومذهبا
لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان
الاشتباه انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بينا ولما سنبينه ان شاء الله تعالى الخامس الادلة الدالة على حجية
ظن المجتهد في حال غيبة الامام عليه السلام من امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة عليهم السلام واعلم ان ما تقدم
من الادلة انما يدل على حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون
هو المراد او غيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة عليهم السلام والمباعدين فهو يحتاج
الى دليل كما لا يخفى اخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن
المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دلالتها على حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز العمل بخبر
الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تجري في امثال زماننا ويدل على
حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز
العمل الا باليقين او بظن ثبت فيه الرخصة من الشارع والاول الاشهر والاظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء الاول و
لعل وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم عليه على حدة انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع
لتتم حجيته في زمان امكان العلم ايضا اولا ولاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل
ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار
يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون
من المنع وعلى هذا فقس ساير المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم
الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانت اذا تاملتها تقدر على
استنباط حجية خبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير
الضروريات غالبا ولا ريب انا شاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غير ما علم ضرورة

الاول ادلة حجية العمل بالظن واثبات الاصل

اوجماعا

اواجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا
اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما تثبت
بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم
تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو
فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل لا معنى لكونه اقوى بل الظن انما هو من جهة وملاحظة
القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منها على حدة لا المجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب
العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها التي من حيث
انها ظن كالظن الحاصل من الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظن الكتاب
من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع و
الاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد على
هذا الدليل ايضا بان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره من جواز
ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل فيه العلم نحكم فيه باصالة البراءة
لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بها بانه لا يثبت
تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل
ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاه حتى يعارض
بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل
العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم
به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى
الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالبسملة والاخفات بها في الصلاة الاخفاتية
الذي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم
بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما
وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فان قوله
وما لم يحصل العلم به نحكم فيه الى آخره ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف
المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم حصول العلم التفصيلي لا يوجب البراءة

مع ثبوت التكليف بالمجمل بسماع التمكن بالاتيان به بان ياتى بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة
فانه قيد لا ثمرة العلم الاجمالى بالتكليف بغير الضروريات فى امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل
الضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقينى فانا نعلم بالضرورة ان فى الصلوة
واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها لمطلق مسمى الركوع والسجود ولكن مع انا
لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وليس الضروريات امورا اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها
الا بما يفصلها فالحكم بحرمة المسلمين وقطع الدعاوى وثبت وجوبه مثلا بالنص او الاجماع ولكن
معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التى يشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع فى كيفيته
بان البينة على المدعى واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعى والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى
البينة انه رجل او امرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اى شئ وباى شئ تثبت
وان الحكم اى شئ الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا
فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه
يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع فى تحصيل الفقه فقد تغافل ولعله رحمه الله هنا فى مقام المجادلة والتدقيق
فى نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف اه هذا
اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعى او الظنى فان كان الاول فدعوى كونه مقتضى اصل
البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا
فى الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان
اليقين يثبطنا عن الحكم بالقطع قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك لعدم ولكن لا نسلم حصول العلم بعد ورود
مثل هذا الخبر الواحد الصحيح فى خلافه وان اراد الحكم الظنى كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بنفسه
مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التى لم يثبت
حجيتها بالخصوص مع انه تم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد الخاص خبر الواحد ظن اقوى منه
واما ثالثا فلان قوله ويؤكده ذلك اه يرد عليه انها عموما لا يفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل
هى ظاهرة فى غير المتنازع وشمول عمومها لما دل على حجية ظن القرآن لما نحن فيه مم لانه ان كان هو الاجماع ففيما
نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر فى ذلك
الاخبار فقد مر الكلام فى الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ الحكم بجواز ترك مقتضى الاصل فيه ان ذلك

يغ خطه من الامر انتقله واقعه بجميع

لاينطبق

لا ينطبق على ما هو المدعى اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقينى ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب
لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك باصالة البراءة ان اراد نفى الوجوب مع عدم الحكم
بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا بمعنى ترجيح
احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان
الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابى دون الوجوبى فهو لا يتم الا بترجيح اصل
البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت
من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفى الا المنع عن الترك وعلى فرض انه يكون الرجحان الثابت
بالاجماع هو الراجح فى ضمن الوجوب فقط فى نفس الامر فمع نفى المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان
اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك باصل البراءة فلا يبقى لا يوجب
كون الثابت بالاجماع فى نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال
على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده رحمه الله واما
لما المر من المثال هو ان يتوقف فى نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد فى ذلك او الاجماع
المنقول الدال الا على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك
يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصالة البراءة مع ورود الخبر الصحيح ومما ذكرنا ظهر ان
حكم غسل الجمعة نظير الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان
خبر الواحد الظنى فى مقابل اصل البراءة وفى غسل الجمعة الحكم على طبق الرجحان القطعى الحاصل من الاجماع
والنوعين من الاخبار الواردة فيه فى مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن منصوصة عنه اه
ان اراد ان هذا التخيير الذى هو فى معنى اصل البراءة فى مقابل الدليل الظنى فهو مقدم وهو فاسد اذ
بعد ملاحظة تعارض دليلى القولين لا يبقى شئ فى مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظنى ولا نعمل به بل
يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله ح هو ادلة التوقف والاحتياط
وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو فى العمل بايهما اختار
من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين
المجموع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر فى وجوب الجهر ووجوب الاخفات وان
احدهما ثابت فى نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب شئ والدليل الظنى دل على وجوب احدهما

١٧١

فنفيه باصل البرائة فبعد ثبوت التخيير ليف يثبت حكم جزما والتخيير في المرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخيير في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وانحصر التمامية التي صرح بحجيته ويشتبه حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن على اول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البرائة وغيره فيقدم وذلك ليس من قبيل ما نص الشارع باعتبار من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار وغيرهما الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة ره في تهذيبه وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح لا بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المرجوح المصطلحين عند قولهم في ان الترجيح بلا مرجح محال وهو وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد عليه بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي بما ظن فيه ثم ان الاخباريين للذين يعتبر منهم فتويهم في انعقاد الاجماع مما انكروه في ذلك ويقولون بوجوب التوقف او الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول كما انه افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البرائة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا واضح فانا نقول اولا ان وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان القدر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان ما يبان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها

الدليل الثاني من الادلة

الموجبة

الموجبة لعدم الوثوق بما فهم عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير اليه مع انه لا دليل على حجيتها اذ الايتان على فرض تسليم دلالتهما فهما من ظواهر القران وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في الفقه والاية البنا معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال ولا دائما خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يقال ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي لثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم صرحوا بثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من القول بالحجية هو الايات واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في حيز الضروريات والضروريات لا يكفيها كما اشرنا وليس العمل بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع كما بينا العدم مع تواترها معارضة بما دل على اصالة البرائة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاحاد على تقليلها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطائه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلنا ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف تجترئ بان نقول ان الله يرضى عنك بذلك واي شيء دلك على الله دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل ولعل الله يعذب على عدم الاعتنا وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الاموال والزام العسر والحرج فلنذكر مثالا من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقرب به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلابد ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث

فإن تمسكوا فيها بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم نقول ان تلك الاخبار لا تفيد القطع

نصيب من يتقرب به لا يعطى الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب والد هم ولا يعطى كيفية القسمة بينهم
بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فمع انه يوجب الرجوع
الى قول السيد في الاصل وانه في نفسه لم تكن الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظاهر آية ولا حجة
فيه علاهم فلا بد للاخبار بين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايا
سبيل الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقدوا الاصلية لهم في المعيشة الا اخذ ملكهم
وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة و
مقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ووجدها وتامل حق التامل وميزها حق التميز وعرف الفرق
بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في
مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر الواحد يشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل با
الشهرة فانه قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل اتوقف واحتاط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك
فيه بل اقول لك هنا كلاما هو اكسير لنجات العاملين بالظنون في امثال ما ذكرنا ذلك وهو ان العاقل
البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما بين يديه ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك
امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات
فان الاحتياط عن النجاسات حسن لكن الاجتناب عنه كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد
المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده لعله حسن بل احسن وكذا الاحتياط في الفتوى و
العمل حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى
ظنك ولا تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن وبتذكرها تنبسط عن الدخول فيه فتذكر كيف ما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة
على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبب لتلف
الاموال والنفوس وتعطيل الاحكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من
جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان لعنه الله قد يصير عالما صالحا متنسكا لاجل تغرير
الصلحاء والعباد الاترى انه يوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان تاركا
عن طاعة ربه ولا يتعرض بحال امر الانسان في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها
فترى الوسواسيين مجتنبين عن الكل اليقيني بسبب احتمال قربه بالنجاسة ولا يحتاطون ابدا من اكل
الطاهر

لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين ممن لا يعتمد على دينهم وتقويهم بل ولا يدرون كثيرا منهم
مسائل الذبح والتزكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذا لا يجتنبون عن اكل السكر بل ولبس منسوجات
اهل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقوها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه من النجاسة يوجب الهلاك
فكذا اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر للفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل
التحرز عن الدخول في احكام الدماء وينسى ما ذكره الله في كتابه من ان في القصاص حياة فقتل النفوس وغير ذلك بل
ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة
قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم
العادي ولا يجتري على فتوى القصاص فان سئلته عن ذلك يجيب بانه يخاف من سوء الحساب وان
تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما يظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع
زايدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى
ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا يغتر بما نمهد عن التزام الاحتياط ويصير ذلك
سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ليعد من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل
عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم
الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان
علمنا بوجوب نصب الدلالة من الله على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند صدق المخبر
انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه
مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا بد ان يكون مطردا وربما يمنع و
دفع الضرر المظنون بل هو اولى بالاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة
المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم
العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق
معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال ان الاصل براءة الذمة عن
هذا التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب
لوجوب التحرز في عقله ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه ان وجوب الدلالة القطعية
بالخصوص على الشرع ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقول بوجوب اللطف على الله تعالى و

الثالث من الادلة

نصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك فخفي عن الامة وان كان بسبب ظلم الظالمين وكان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينهم بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم يكن محتاجين بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجها وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه فلما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول الظن بحجيتها لنا والاعتماد على اصل البرائة قد عرفت حاله وكذا التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليها نعم اذا فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيها الى اصل البرائة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظلم بالضرر وقوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان منع جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالآية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القراين الداخلة لا القراين الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان ينسب بحجية هذا الظن عما ورد من الامر بالتثبت بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من الخبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا نقول اذا اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤديه الى الظن بالحكم من الادلة التي بيده او له الا خبر الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس فالجواب انه تكليف ما لا يطاق بحلاوة انسداد

يعلم مع

العلم

العلم بالنسبة الى مقتضاها فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم بانه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة فانه كان مؤداها فليتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى بالقياس ايضا فالمناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البرائة ح فلم تعمل به اولا قلت المناص ح هو المناص حين تعارض الادلة بان لم يرجح الادلة شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية عليه بعد اليأس عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمته بالخصوص كيف يدفعه منع بقاء التكليف ح كيف ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون كيف كان باقوى دلالة واشمل افرادا وادق مما دل على بقاء التكليف الى آخر الابد وغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم اجدد المقال في هذا المجال ليظهر جلية الحال واقول غير آل جهدي في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما الابتلاء في كتابه عليهم او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب والسنة فلا كلام فيه وفي انه حجة على العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب ولو بضميمة المقامات مما لا يدانى امكانه ريب وشك وكذا ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القراين في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا والسر في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة العلماء في الدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد لله وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب

من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بعينه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو لكن لا من حيث انه يفيد الظن لا انه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن فيعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان مؤدى القياس لم يثبت انسداد العلم

م

لجماعة من ليس بمشافه انه لما عرف فاذا فهم المكلف من خطاب الله تعالى وجوبها علميا بنفس الحكمة واشتغل به فهو

للسعادة مستعد اعنى الفوز بالمصلحة الخاصة الكائنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد

والاطاعة واذا فهم منها ظنيا على مقتضى محاورات لسان القوم الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول

عليه وهو ولد فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا

لئلا يخلو عمله عن الاجر وفانا للعدل لحصول الانقياد تعبدا به ايضا وبعد ملاحظة هذا السر يندفع

ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نحو مستقر

ثابت فان التصويب بحكم والحاصل ان المقصود بالذات وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري

لكن يظهر من جعل الله مناط تفهيم النطق بالالفاظ التي جرى عادة الله بانها لا يفيد اليقين في الاغلب

انه راض بحصول الظن ويكتفي به عما اداه في نفس الامر لا غير فاقد المصلحة ايضا كما عرفت وهذا الظن

مما علم حجيته من هنا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن

في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين

المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بمعناه يعني انه مراده الواقعي صار يقينا لهم وعلموا انه اراد

ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه حصل لهم العلم بان هذا هو لفظه تعالى فا

الاشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة لهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ

على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقائه في الدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين و قسم

لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما

الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب

المشافهة للغائبين كما حققنا في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر و

العمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بينا سابقا فيكون هذا الظن حجة بالخصوص لان طريقة

العرف والعادة في تاليف الكتاب وارسال المكاتب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة

ومباينة الاصطلاحات يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه

كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله تعالى ان يكتفي عنا بافهامه في — تفهيم من

كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب

القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق

العرض

العرض ببقائه ابدا الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوايد مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار

الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله تفيد ان الكتاب من القسم الاول قلت اولا تنقل الكلام

الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم

الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظني الدلالة بالنسبة الى غير

المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان

تعاضد تلك الاخبار بعضها بعضا مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا

جواز العمل في الجملة واما لو حصل الظن باقوى من ظن الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة

التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع بوجوب العمل على ظن الكتاب ح واما السنة المعلوم الصدور عنه

فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتب ولكن الاظهر انه يكون المراد منها تفهيم المخاطبين

وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حالهم رضاه بما فهمه الغير

المشافهين حتى يكون ظننا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال انه الظن المعلوم الحجية واما

اصل البرائة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا اليه وسنشير

اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على

فرض تسليمه لا يثبت الا الحجية في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة

عن زمن الصحابة غير معلوم وكذا القدر المسلم منه خبر العدل والمسلم منه العادل المعلوم العدالة

والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان منه اذا كان معمولا بها وهو مجهول — مهجور

ولم يسعه السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره وما ليس هنا محل البسط

وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط

من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في

الجملة واحتمال وجودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله

لما بينا انها من باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم

من القراين ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان

يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا

معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا والاجماع على مساواتنا في العمل بالظن

الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية بمجرد كلام لا يحصل منه الفقه فبعد
حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز
العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء آخر خاليا
عن السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية
الندرة فلا اجماع ولا دليل قطعي يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة
الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة بالنظر
للفظ مع غاية ملاحظة ندرة مدلولها وكذا اصل البرائة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها
مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن آخر مع دعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير
مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فتصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس
الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد فيها اذ العلم
بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ليف مع عدم العلم
بحجية ما يستفاد منها مفصلا بظميمة ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات
اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العمل بالاحكام الله تعالى والاجتناب عن العمل بظن لا
نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك الا في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته
مثلا مع كون ساير الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم
كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون
المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه
مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس
والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها
ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن
فانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وستعرف
في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع
وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية
خبر الواحد وهو ليف من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل

اما الاول

حذوا لما ذكرنا في خامس الادلة وثانيهما منع حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة
على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد
لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن اية النهي فانها مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على مشاركة غيره له في
جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب بها شفاهي فلعله كان قرينة يدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول
الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان
بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافهين للمشافهين فيه انما
هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم فليف التمسك
بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه
فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل
وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد
العموم لو كان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون وما مثل قوله تعالى ان
الله لا يحب كل مختال فخور بعد خلاف الاصل فان الظاهر من ليس كل انه سور للسلب الجزئي واما
ايات الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا
بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان
الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى رحمه الله في جواب المسائل التبانيات
من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما
ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير
وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة
ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور
مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة
التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري
حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك

واما الثاني

قدصار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالف
لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما
عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتآمرين الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم
فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون
له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما
ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه ولا اشكال على نقله الاجماع على رجوع
العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه
كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة عليهم السلام لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم لعدم
تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه استثناء اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل
تمكنهم بل الظاهر ان السيد رضي الله عنه ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القراين و
الامارات ولذلك قال معظم الفقه نعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا عليهم السلام وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
فيه ذلك فنعول فيه على اجماع الامامية وفي ساير المختلفات نرجع الى التخيير بين الاقوال التي اختلفوا فيها
بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا بحاله مع حال
السيد واصحاب الائمة عليهم السلام مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات
حجية الخبر الواحد في امثال زماننا كما هو غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال ذلك واما
لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فنحتاج الى تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر
الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ وقوله العلامة هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا
الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل
بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان نقل
في تعميم الدعوى وذكر في لمعة وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى
على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته
عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث
اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقوال الذي هو صريح كلام الشيخ في عدة
موافقته للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما

الذي

لنقيض ودعوى على ظهور العمل بخبر الواحد من الشيخ

الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها ثم اجاب رحمه الله بعد ما ذكر في
وجه الدعويين ما ذكرنا اولا وكتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب عدة ثم نقل في
الحاشية في وجهها ما نقلنا عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية
باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كاف
في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يرويه دونهم اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا
مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على
طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله بامر معوية في ازاء
اربعمائة الف درهم بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي عليه السلام وآية اخرى مشتملة على
مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين عن التصريح
بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا على ذلك مناصا واعتمدوا في احتجاجهم
على ان خبر الواحد لا يفيد العلم ولا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم هذا
المطلب هذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان
عن طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار
الاحاد من طرق الاصحاب كان جايزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم
ان صاحب المعالم تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف
انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد رحمه الله اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد
بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القراين المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه
السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام
المحقق وانت اذا تاملت كتاب عدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذا لا شهادة في كلام
المحقق له وجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب عدة حين تاليفه والحاصل ان في عدة مواضع متعددة
في كلامه ره ينادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القراين الدالة على صحة الخبر وصحة
المضمون لا حاجة لنا الى نقلها بل غرض الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب
المتداولة الدايرة عند الائمة سواء رواها الامامية ام غيرهم ايضا اذا كان سليما من المعارض
وهذا هو الذي نقله المحقق عنه ايضا وانت خبير بانه بمجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار

مقرونة بالقراين المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقرونة بالقرينة المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونها كذلك
عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ على انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاجماع
في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد
عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد
دعوى والعلم بجواز العمل بجميعها لانفسنا غير معلوم ولا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية
جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في
الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي نخصوه في الجمع
والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف
وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يسمن ولا يغني فظهر من جميع ذلك ان
ذلك ايضا بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة
انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتأخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم
بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا يفيد الا الاجمال كما بيناه والله العالم
ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرايط يرجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة
والضبط والتحقيق ان هذه الشرايط انما يتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة
به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو هو ولما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما
هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرايط بل الامر دائر مدار حصول الظن فح فما اشتراط هذه
الشرايط الا بان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان ما يثبت الظن او لاثبات
تحريم العمل بالخالي عن الشرايط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق
والمخالف بل لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القراين الخارجة ايضا وسنعرف الكلام في دعوى حرمة
العمل في الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس
واما تفصيل القول في الشرايط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق
والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر
الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل

علام

وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله
ربما تمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب اخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء
به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق
ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمع قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع سائر
الشرايط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب
من ان قبول الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن هو من هذا الوجه واما الاسلام فنقل بعضهم دعوى
الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ اما الاجماع فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورة
انسداد باب العلم نعم يفيد دعويه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد
على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم
واما في غيره فلا اذ الواجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية
فلا يبقى اعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل
العلم واما في غيره فلا اذ الواجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية اصلا فان كان المستند نفس الاية ففيه منع
الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤتمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية
ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم
عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه وتغايرهما في الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا و
لما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما سنبينه فيشترط في قبول الخبر عدمه
ولا يعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما يكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية للمفهوم
فقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا فهما سيان فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع
تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع تثبت
في خبره ولو كان اجمالا كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل به فانا
وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان فالمراد به كونه اماميا اثنى
عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظهور
مقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا ساير فرق الشيعة قال الشيخ في العدة بجواز العمل
بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما

لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام
فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج
والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة
الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعها
سيما اذا انفرد بعض العامة برواية لاحتمال ان يراد من قولهم عملوا اجتماعهم على رواية وما ذكر
سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا فيمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق
في المعتبر وثقه في مسائل النفاس وكذا غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بينا
واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة انه ان كان
ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا
في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلنا عملت الطائفة باخبار
الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن حمزة وعثمان
بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم
فيه خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم
على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلف كلام العلامة ففي المنتهى الكثير
من قبول روايات فاسد المذهب مع اشتراط الايمان في [illegible] ونقل صاحب المعالم عن والده في فوائد
الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سئل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم
قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي
من ان ابان كان من الناووسية هذا قوله والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم انا لو قلنا بصدق العادل مع
فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجيته مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك
وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقايدهم فيدل على الحجية منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت سيما
مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت اما يحصل بتفحص حال كل واحد من الاخبار او بتفحص حال
الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره ونجاح
الفائدة وان ابيت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة يكفي في ذلك واما على البناء على الدليل
الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء وما الكيفية الحاصلة من

تعديل

تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج
منها عدالة فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة
يسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود يسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت
بين التهور والجبن يسمى شجاعة وحلما واما عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور من المتاخرين
انها ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة يعني ما يدل
على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا
كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية
هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور
الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة
عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور
الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلاف في معنى العدالة والكاشف
عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد ذكرناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية
واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته
في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها
فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق
بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره [illegible] مجهول الحال كما هو مذهب بعض
العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام
وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر
المجهول الحال وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق لان من علم انه فاسق فاذا وجب
التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يجب عنه من رواة الاخبار
لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن
اول زمان التكليف بقدر يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا نادر لا التفات اليه فاما في غير ذلك
فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما يحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو

من يشك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم
بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود
الشرط لا على العلم بوجوده فما بالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل من شك في كون ماله بقدر الاستطاعة
للحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه
محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقدها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال
هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ح فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس
الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي
ارادة السؤال عمن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في
الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه
واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى
الدليل ومقتضى العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض
ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله وهو قد توجب الندم كيف مع ان
العلم بتحققه متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنة عادة وقد تمسك بعضهم لبيان
ان المراد الفاسق النفس الامري بما لا كرامة فيه فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان الامر مناط هو
مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة
المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب ولا انفي من الكلام الذي لا قرينة على ارادة
افادة معنى الخبر المتعارف افادة معنى الخبر والحصر لافادة ح في افادة لازم معنى الخبر يكذب المتكلم
بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وليس ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا
لما اخبر به وليس لا يصح طلب الدليل على الخبر به لانه ح عين له ان يقوم الدليل على انه معتقد
بصلاح زيد وبطلان اللوازم الظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق
بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازم للنسبة
التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتها والوصف العنوانية
الثابتة لها فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع فكلمة في الواقع في
الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان

والواقع

والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون
بالواقع مع ان المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك اذ وضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة
ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم الخفاء فائدة الجملة في افادة
معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم مسلما
فحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي
وان لم يعلم به ولا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت
لتثبت لغير المعلوم للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو بط فهو بالقبول و مما بيناه يظهر لك
جوابه من ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف
بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو بط لان الظاهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة
اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان
في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه فالحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم
واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجي
من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر و
الشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا و
لذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فلان الظاهر انها ايضا اية التثبت لا فهم صاحب من
كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة وردها تبعا للمحقق اما اولا فبمنع العلم بحصول العمل
من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مط فلعله كان لانضمام
القراين اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التثبت
ان معرفة حال الراوي بانه محترز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي يحصل الظن بصدق الراوي ويجوز
العمل به كما مر في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية
انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت مثل ما يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي
ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد
الظن واما بناء على الدليل الخامس في اشتراط ايماننا فالامر واضح نعم رد المحقق دعوى الشيخ زعمه الكذب مع
ظهور الفسق مستبعد واستجوده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي الى ترك المعصية قد يكون

من اجل الخوف من الحاكم وقد يكون هو الخوف من الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية
في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقاً بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك
الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقاً كابرة لما نرى بالعيان ان كثيراً ممن لا يجتنب عن
اكل المال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذا كثير ممن هو مبتلى بانواع الفسوق
بانه لا يستخف بكتاب الله وساير شعايره وكذا الكذب خصوصاً في الرواية بالنسبة الى الائمة ع كما هو ظاهر
كلام الشيخ فمجرد ظهور ساير الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن
بصدقه وكذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضاً من جهة ان الله
منع واوعد عليه لا يحصل الظن به مع تعمده ورما هو اعظم منه مما لا يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى و
نواهيه فالاقوى اذن ما ذهب اليه الشيخ ره فيرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل با
الظن عند انسداد باب العلم وعلى جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وانه حجة لنفس من
جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف
في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير و
يبدل ما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصد وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد
يحصل الاشتباه بين سند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابداً
فان الماصح العمل الا عن المعصوم ع عن السهو وهو باطل اجماعاً عن العاملين بالخبر فمفهوم الآية المقتضي
لقبول خبر العدل مطلقاً مخصص بالضابط لا شعار المنطوق به من حيث التعليل والاجماع ظاهراً
واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام
التذكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ
لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب
عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه ساهياً والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام
في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد
وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متيقظاً ذكياً لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع
ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث و
هو ضابط فمثل هذا الا يجاب عما يقال ان حبيب الخثعمي مع وثاقته في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه
انه سئل ابا عبد الله ع فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الا بخاتمي ويمكن ان يقال في وجهه ان
كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك
واعلم ان معرفة الضبط ايضاً امر يحصل بملاحظة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها بروايات
الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او بشهادة العدل ولعل قولهم
ان قولهم ثقة شهادة على ذلك تنبيه المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا
اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفته في دين او فسق في حال
استقامته وهكذا لا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان فسقاً مطلقاً وعلى الاظهر
ان كان مخالفة في المذهب ايضاً قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة كالمتهمين والمضعفين وغير
هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال خطائهم
ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال
تخليطه وكذا القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما
يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل
التاريخ الا ان يكون موثقاً عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتأمل في ذلك لان اعظاء مثل ابي
الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في
المدة التي لم يظهر منه الكفر بيننا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلة الى
ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على رواية امثالهم في وقت من الاوقات وبما يجعل
هذا مؤيداً لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي ابن ابي حمزة ثقتين اقول فما تراه من اخبار
امثال هؤلاء وقد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القراين الخارجية
لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القراين ليتم من القراين المفيدة للوجه ان هو
عمل جمهور الاصحاب فالحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القراين الخارجية فلا بد من التامل
والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب على رواياتهم وقبل على بن محمد بن رياح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير
من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتاخرين بقبول
رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة
كان اجتنابهم عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم اذيد

عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا و اعتمد الاصحاب م

منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اى الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون
عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم وعدولهم
عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة
او المأخوذة من المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في
الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في مشرق الشمسين
والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر
من كونها منقولة من اصله وتعليله يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة
رواية اسحق بن جرير عن الصادق فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل
الوقف لانه وقع في زمن الكاظم فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول
انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله
بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام **قانون** تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة
حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء
الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القراين الكثيرة المتعاضدة
مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك
من القراين وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او يقبل شهادته ان كان
ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من المتعدد على
قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في
ذلك من تمهيد مقدمة هي ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة
في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم والحكم
انما هو من الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في عدد الشهادة والرواية يشتركان
في الجزم وينفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة
فيما لا ينقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو شهادة كقوله عند الحاكم اشهد
بكذا لفلان وقد يقع بينهما لبس في صور الاول رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو
رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف

في التعدد

في التعدد والثاني المترجم عند الحاكم من حيث يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى
التعدد في الموضعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام
لمعين الرابع القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامس المخبر عن
عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية
ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادس المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة ويحكى الفرق بين
قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان بملكه فلا شك
في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع الخارص والاقرب في هذه الخمسة
الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في
انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي ص و
الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية والاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا الرواية
اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقراين المفيدة للقطع ولهذا قيل وان كان صبيا ومنه اخبار
المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور من قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية
وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا
راويا مع قبول قوله وحده هذا مذكى او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل وهذا ملكي انتهى
ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ما فيه من المسامحة في البيان والاشتباه ما هو المفهوم
من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة
ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر
المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى للتفريعات التي ذكروها من صحابته روئية الهلال والمترجم وغيرهما
مما ذكروه ولا لجعل التزكية رواية بهذا المعنى مطلقا كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر
افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ففيه انه لا
معنى حينئذ لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا
مع كونه غير شهادة كالاخبار بمجيء زيد من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانها اخبار
عن جزئي حقيقي فان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا يصح التخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر
منه ومن اول كلامه ولا التخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة

في حق الله كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعل هذه الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ليس ينافي
ارادة المعنى الاعم ليغم والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقريب
الواضح حينئذ ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عند
غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك
يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه
اصل البراءة من التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق ان يدفع احتمال كونه قول المسلم لرفع
الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق
فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر او قوله وكان في واقعة خاصة فقد يبلغ فيه التعدد
كما في الشهادة فلا بد حينئذ من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر
الواحد وقد عرفت ان آية النفي ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرهما فلا واما
آية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكره من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من
ذلك بل حكاية وليد التي هو شأن نزول الآية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه كيف كان فالشهادة
داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الآية وح فلا دلالة فيها على
قبول الواحد اذ مقتضاها لا بد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل
يجوز العمل به ح في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في
الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير
الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققناه سابقا وجعل الاصل والظاهر
من الآية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الآية واردة فيما هو من باب الشهادة
على ما هو شأن نزول الآية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل
بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الاعتماد
على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق
ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة
من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التأمل فان المراد
من التزكية ليس اثبات حق لازم للمشهود له او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعدد

مشترك

مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم
بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب
قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبروا المرأة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون
التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب
العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد حيث قال ويبني على
ان المخبر عنه آه بان المراد ان العموم انما يكون عاما ويلزمه ان الشهادة دائما مخصوصة وهو
مراده بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا آخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم
للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كما
في الفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يتشخص لمعين فلا يحصل له انه الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي
المتشخص لا عموم فيه بالذكر وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم العام الحاصل في الشهر
الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد
بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات تفيد الحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه
كالفتاوى فقوله عم لا شفعة فيما لا ينقسم يعني كلما وجد ما لا ينقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان
الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لو وجد
الشرائط من الحيض والعقل والبلوغ وغيرها بل بالفعل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل
يجب الصوم للرؤية فكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة وورد عليه
الوقف بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد
الموقوف عليه واشخاصه وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن للانتساب
الى آخر الابد يتبعه واما المترجم انه كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما
القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما
قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط ففيه ما ذكرنا ما قدمناه من عدم انحصار الشهادة
في حق الخلق ثم ان التحقيق في هذه المسائل والنظر في كل واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب بل
ضبط الاصولي في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا
فيطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العلم بالعدد

انما وجد في الرواية دون الشهادة
لا ان المخبر عنه في الرواية دائما ص

فهو ليس اخبارا عن جزئي معين متشخص
وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال
مراد المترجم ص

الفرق بين الفتوى والحكم

لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل كما في رؤية الهلال ولا من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل
فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا انه يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام
فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج بدليل خارجي بقي الكلام
في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا
مع خواص عدم المنع من مخالفته للمجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي
عن آخر ومع التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في
المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما تنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش وهكذا
عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الراي لاستلزام
ذلك استنقاد الاحكام من المصلحة في شرع الاحكام وهو حصول النظام وذلك ينافيه وقال ره عد فيما
قبل الانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام الزام ومثل
للاطلاق باطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من يدعي رقيته بلا بينة وغير
ذلك وبتقارب المدارك في مسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل
المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم
فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا
فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف
بل لحاكم آخر ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل به اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه
فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان
في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش
كما لو حكم بصحة حج من اضطر ادراك المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر
ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا عهد
هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة ره في يب وذهب
المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض
العامة عدم اعتبار التعدد فيهما ولنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة
الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى

الدليل الاستدلال

الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها
والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل
سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط العدالة
ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود
فيرجع الكلام هنا الى ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي
والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي اذا ثبتت بتزكية الواحد فهو عدل
يجوز قبول شهادته ايضا والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد
ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى احد دون آخر واما ما يتوهم من كلام الشيخ وعدة من الفرق بين عدالة
الراوي وغيره من ان مراده مجرد الوثوق بالصدق كما في ان تحصيل تلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح
فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام
في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى
الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط
العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار
على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار
فيها على العلم او البينة او اليمين فلم يخص المناص فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن اثبات
اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش
ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكتفى فيها بالواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء
وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشرع مثل ان يقول يجوز
الصلوة في الخز او ان اثبات اللحم محرم او المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها
انما تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة
التكليف بالمحال والعمل الظني من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا
بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما
ذكروه مطابقا لنفس الامر او بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد
بعلمهم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فبهذا يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا

الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى آية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم ع كما هو مقتضى صح
م

بل قد يكتفى بما يحصل الظن م

وكافر كيف بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك تخصيص اية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولذلك حض حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ليس قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ليس قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في مشروطها فما معنى الفرق الى معنى الكرخي واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون الرواية وهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدلين واما مثل ترجمة القاضي واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار الناس عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظه وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة اية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ وتقريبه صدق البناء على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتمد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يتشبث بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤدى الحصول التناقض في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم

العدالة

بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادة العلم وهذا تناقض فلابد من حملها على ما سوى هذا الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق الفاسق النفس الامري والعادل النفس الامري هو ما يجري اطلاق العدل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار دون الاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العلم ليس لا يفيد له العلم فمن ظنناه عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذا المرض المبيح للتيمم والافطار واثبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيهما وفي العدالة على السواء سلمنا لكن لا ريب مع انسداد باب العلم فيما يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيص مفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس باولى من العكس بل العكس اولى فيه فيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ليس بموجب وهنا في عمومه وان كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق بالمتاخرين بين المناظرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل وهو الرواية بواحد فيكتفي في الفرع ليس اعني العدالة والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ليس مم بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة ليس وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوي ومزكيه والفرع باثنين وهما المزكيان في الفرع لم يزد على الاصل فهو ممنوع بانه نقبل رواية واحد زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل انه المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زايدا على المشروط كما هو شان المقدمات فانكاره مكابرة ففيه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زايد على المشروط من جهة اعتبار اليقين

وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا لان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر صح

فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من الاصول الدينية وهي من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل
ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل بامرأة واحدة كربع ميراث
المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد
بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين
ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل
المسألة فهو ليس بمشروط في ثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو جريانه في المادة المخصوصة و
ما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيره وبعبارة اخرى ان هذا مخرج
بالدليل ففيه انه على مذهب زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا يقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان
اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل
اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية
اشتراط التعدد وهو غير معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول
باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المذكورون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بينة
العدلين واني للمشترط باثباته واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار
التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التدبر فيما ذكرنا في المقدمة
تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه الجواب بمنع كونها شهادة او لا ينبغي تحت باقي اقسام الخبر الذي يقبل
فيها خبر الواحد لرواية البناء او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة
لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبرناه خبرا يعتبر
بالعوض ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع
ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان بعدل واحد عند بعض علمائنا وان امكن
دفع ذلك بان اعتبار التعدد في الشهادة صار اصلا في الشهادة منقحة بتتبع الايات والاخبار فخروج ما
خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى
اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد وانما اكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم
لقيامه مقامه شرعا فيظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيه كيف وكل ما جعلوه طريقا
لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن

بل خلافه معلوم م

كما هو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظ كفاية تزكية الغير الامامي العادل ايضا مثل علي بن الحسين بن فضال
وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء وطريقة الظ ومقتضى عدم الاعتبار والاقوى اعتباره
لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر اوضح واما الجرح فالكلام
فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره القول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر من غير الامامي
فقبل الاول دون الثاني والحق لما ذكرنا ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل
ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير الامامي ان كان جرحا
فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا فتأمل هذا فيما نقله فخر المحققين عن والده وقد ذكرناه في
القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على هذا من جهة غير هذه الرواية قانون اختلف الاصوليون
في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف
على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل
والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل هو مختار الشهيد الثاني و
قبله السيد عميد الدين في شرح التهذيب فهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان
لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة و
الجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله مبني كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته
للحاكم والمجتهد الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل
عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المتبادر هو الظاهر وانت خبير بان
الكلام في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين ولمن كان قوله حجة عليه ومن
هنا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذهب علماء الرجال غير معلوم لنا الآن فكيف نعلم
موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم انهم
بسببه عندهم بل وترى العلامة ره انه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم بمخالفتهما في المذهب
وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت
المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا المقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى
معرفة الرجال والظ ان المصنف لمثل هذا الكتاب لا يريد اختصاصه بمجتهدي زمانه بل حتى يرى انه صنفه
للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستنباط

ما اخترناه صح

قانون

غالبا وانما ينفع المصنفات بعد فوت مصنفها غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فعمدة مقاصدهم في تاليف هذه
الكتب تبقيتها ابد الدهر وانتفاع من يجيئ بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين
وورعهم وتقويهم وفطانتهم وصداقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل
حتى ينتفع الكل فاحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تمادي زمان التاليف والانتفاع
به في حين ترفي غاية البعد خصوصا في هذا الزمان من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل له ما ذكرت
معارض بان ارادة المعنى الاعم وان كان مستلزما لتعميم المنفع ولكنه مفوت لغاية اخرى وهي انه قد يكون
مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلم يعلم ح هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى
ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر فيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول
اقل الرجل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين فيه انا نريهم كثيرا ما يمدحون
بمدايح كثيرة يوجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالتهم فنحقق بهذا ان
ليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعم فلذا لم يحق بمقتضى هذا المدح ويجعله عدالة وهذا من اعظم
الشواهد انهم اذا ارادوا العدالة فالمعنى الاعم فانهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا
يحتمل بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس بمجرد حسن الظاهر ايضا فان
الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتاملوا
من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح
والتعديل كليهما مختلف فيها فلابد من بيانها وفيه ان ذلك حق لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة
وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما
جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب
للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا
ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته
وليس مطلق التعديل كك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلابد من ذكر السبب وفيه ايضا ما
مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكفي مطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح واغلب
فان فرط التسارع الى الحكم الناس من العدالة مبني على القول المهجور عند عامة المتاخرين من اصحابنا بل واكثر
متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان فكلما ضعف اولهما وقوة الثاني تامل

لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا
الى تسارع الناس الى البناء
على الظاهر في العدالة ٣

اذا تعارض

١

اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مط وقيل التعديل مط وقيل بالتفصيل وان امكن الجمع
بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض
ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن
الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان
انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح
السبب في نفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته في اول ظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته
في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلابد ح من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك
ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير البرقي وروايتهم في شانه ان الصادق ع
قال انزلوا داود البرقي مني كمنزلة المقداد من رسول الله ص كمن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب
القائم فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن
الغضايري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثر سيما وتضعيف
ابن الغضايري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه تضعيف النجاشي المعتمد والاقوى عندي وفاقا
لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص
فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف او مجروح ايضا
ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم
قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين
القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع
بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه خصوصية كلام الشيخ وكلام في ترجيح تعديل
الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضايري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مط وكل ما
ماذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة
وان المعيار حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة ع وانما اعتمدوا على
مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية
من تقدم عليه اجمالا فعله باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلاف من جهة فهم كلام من تقدم ايضا وفقده
على كونه موافقا للحق او موافقا مثل ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد

انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ ٣

الغضايري

اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في
ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد هذا كان من
صالحي هذه الطائفة وثقاتهم وما دعم محمد لاحمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل
العلامة مقلدا لما تقدمه وكذا من تقدمه لمن تقدمه فانهم قلما ثبت لهم عدالة الرواة من الاستشهاد
كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين
من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا او من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك تجويز تقليد المجتهد
للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكروه وبين انه يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته
من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من
علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطهم
لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة
المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول
الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس
والمعتمد هو حصول الظن وان ذكرنا ساير الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع
النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذلك الكلام في اثبات العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن
وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين
في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق
او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير صريح ذلك
فيتبع ولا مانع عنه تنبيه اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة
فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر قبل التفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز
العمل بقول واحد من علماء الرجال في رجل معين حتى تتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى
رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدلا في هذا الزمان رجلا موجودا في
هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة
وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين
قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سندها انه صحيح

لابد ان يراجع رجال الشيخ وغيره من معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح
السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذا كان الرجال مشتركا فلابد من
الاجتهاد في تعيين المشترك ان اولا ثم العمل على ما ادى اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجال
الذي علم فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند اما اذا قال احد حدثني عدل من اصحابنا
فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن
الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول
السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا او قال الخبر لي
عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين
في الراي او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالف في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودا في حق
العدول واما ما ذهب اليه المحقق من عدم الاكتفاء بقول المعدل حدثني عدل بل لابد من تسميته حيث قال
اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان
اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن
بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنيه بنسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
انتهى فهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده
ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتغيير بلفظ الطلب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم
جميعا بين ما الخبر عدلا واحدا او عدلين على القولين في اعتبار المزكي الواحد والمتعدد كما لا يخفى
اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض
اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا و
قيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول
منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا والثاني
احد قولي العلامة والثالث قول الاكثر ذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي
الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف
والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يرد انه على فرض تسليم شهادة على
عدالة المجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت لحجية

الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي
للرجل المعين انما هو في تزكيته واما
في السند المعين ففي ذلك وفي كون
الرجل هو الرجل م

عنه

اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة
ثم ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن بصدق خبر الفاسق بعد التثبت
ولذلك تعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال
فان رواية ابن ابي عمير يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في
العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح
عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وكذلك نظرائه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحماني
وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر في الصحيح
خبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة
التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل فعرضنا اثبات حجية مثل هذه
المراسيل لا اثبات ان اسنادها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا بوجوه اقويها
امران الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين
حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه ولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ابهمه
وثانيا انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل فعن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على
متتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال ان دأبه في هذا
الكتاب ليس اداب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافات اسناد
الكذب العدالة المفتضية لقبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة
عادلة او موثوقة بصدقه وهو توثيق لمجهول العين فلعله لو صرح به لكان مجروحا والاولى البناء على ما مر تحقيقه من
منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه
بان الظاهر ان العدل يعتبر ظنا من ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فاما يتكلم على عدالة الاصل او التثبت
الحاصل له المفيد بصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو
الغالب في الاخبار وفي الانصاف ان ذلك لا يخلو من قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية
فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة
او التثبت وكلاهما يفيدان الظن والاصح الثاني مطلقا بما مر الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة
الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ليعلم ان عدالة الواسطة

ان ثبت

جماع المراسيل

طلاع

ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقلال مراسيله ولا
عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو من معنى الاسناد ولا نزاع فيه وقد ظهر الجواب عنه مما مر واحتج
الشيخ لما ذكر اخيرا بعمل الطائفة على المسانيد مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد لا
فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق قانون لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى
وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني
الالفاظ بوضعها بالقراين الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل
بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكروا ان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان
الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة يكون بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو عند
واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره وان
لم يقترن بقرينة تحمله على احدى المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع بكلام فلا معنى لاشتراط
المساواة في الخفاء والجلاء بل الشرط السابق يكفيا مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ذلك مما لو نقل غير
السامع من الرواة الوسايط فاداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة ساير الاخبار والادلة فهو كذلك اذ
ربما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا فالحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت
ان يوصل الى المطلب بالاجتهاد والفحص فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه
وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكروه بعنوان آخر وسنشير اليها اللهم الا ان
يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القراين فيجب
على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما فهمه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام
اصول التحاور والتخاطب بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل ما يحصل من المشترك مع القرينة
او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة الفهم والظاهر ليفهم بل واقسام الظواهر اذ في
عدم مراعات ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا امر الامام بلفظ القرء في بيان
العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي
خطاء لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر بلفظ القرء ثم بتفسيره بما فهمه وكذا في النص و
الظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم بمقدار صلوة العصر ليفهم او يتفاوت بين اللفظين بملاحظة شمول
صلوة العصر لركعتي المسافر والمقيم كصلوة الخوف واشباه ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل

فلا يقرر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع

العصر فهو مختص به ونقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات من العصر فهو مختص به
مرداد برطلعة فح

ومن اجل ذلك الفرق اوزمت في هذه المسئلة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة للغروب والعشاء كليهما اذا بقي
من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانما اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان
من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصدق عليهم انه الله يدرك وقت الصلوتين فان
لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لنا قبل الحديث بالمعنى من ملاحظة المتعاودة على مصداق
واحد مع اختلافها الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات وهي شتى للمجتهد في
المسائل الشرعية فبادنى غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء
بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما يقصد من الاخبار
من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ودفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي
دعتهم الى السؤال عنهم وهو يعلم المعصوم احتجاجهم اليها فانهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لانهم
يتكلمون على معيار فهم مخاطبيه لا كل مخاطب وهكذا ينقل المطلب بعبارة اوضح اذا كان المخاطب المعين فطنا
ذكيا لامانع منه فكذلك نقله المسلط واوضح ان كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث
بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا
هذا والائمة كيف بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المتعارف في العرف والعادة هو افهام المعاني
دون اعتبار خصوصية لفظ فانه من سل بلسان قوم من ذلك نقل الراوي الى العجمي باللسان العجمية وكذا
الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال
قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان
المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة جلالة شأن الراوي وجواب الامام ع وقوله
ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب ولا يخفى ان افراد العامة كلها من
المدلولات ولكنه لو افهم المفهوم فيصدق انه الوجه على اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام انه قال القول
الفلاني مثلا فيقول قال الامام خافوا عن الله واجتنبوا لمما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر
والزنا الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على
ذلك انه نقل معاني كلام الامام بل كذلك لو كان مما دل عليه بالاشارة لم يمنع مع التدبر فيه بحصول الغفلة
ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المطلوب كيف كانه تعالى نقص القصص
الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية وبعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع

باحد

باحد تلك العبادات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مخصوص في القران الذي هو
منزل على سبيل الاعجاز ويظهر وجه ذلك لمن تتبع الاثار الامارات والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك
كان طريقة اصحاب النبي ص اجمعين احتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالة المعنى سيما مع
كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل لفظ منهم للفظ الاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط
المقصود وفيه انه بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الادلة ولو فرض
الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يوجب الحرج بل هو مع عادة نعم تم
في مثل الادعية التي اعتبرتها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم ع في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم
وهم يكتبون ولذلك لم يتحقق الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله ص نضر الله من سمع مقالتي فوعاها
ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع
وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة بالوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التأدية بلفظ ثالثا
لصدق التأدية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو ومع ان الظاهر ان الحديث واحد وقد اختلف الفاظه
رواية كما ذكر وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الحسن لا فقه له وهذا الحديث
لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور وفيه تمسك باصالة عدم التعدد وهو معارض باصالة عدم التقيد واما
المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم وبقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا
ونسبه باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان فهم
الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه
معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول كان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال
مع ان الظاهر المحمول عليه انما يعتبر لان الظاهر انما هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لظهوره عندنا لان الخطاب
مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتماده
غاية الامر التوقف واما بعضهم بتقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن فيهما
الاولى اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال الرواية في الاتصاف بالايمان
والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الثانية الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين
ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث
اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه وسنده

لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا
ليخرج ما يستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل
الثقة فان ظاهر هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك او ما يترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل يعني ما حصل الشك
في ذلك خارج عن التعريف نعم وصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عنده مبني على غفلة الواصف
وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن
وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الرابع الموثق وهو ما كان الثالث
كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على من كان رجاله اماميين
مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان
رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع
الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها
والاظهر كون الموثق اقوى فيلتحق بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح وخصوص
الرجل وهو لا يوجب تمام ماهية ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل ترجيح
متصفا بصفات رجال الصحيح وان تحقق بعد ذلك ضعف وارسال مثل ان يقال على ذلك صحيح ابن ابي عمير
من رجل من الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح على
تصحيح السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير
مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة
الثاني انه اريد فيه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة محذوفة من السند المتوهم الفاضل المجاد منه
للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثلا ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان على تصحيح ما يصح عنهم
ونحو ذلك مما يدل على اعتبار الحديث بسبب رواته والاصطلاحان المذكوران يجريان في القسمين وان لم يكن فلان ولا ما قبله متصفا بها
الاخيرين ايضا الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة ويلزمها في الاغلب فيما كان لفلان
فكذا الحسن اذا افاد مظنة التثبت الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به وح يسمى مقبولا ممن اجمعت العصابة ع
ونحو ذلك سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات الرابع
للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الرواية الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك
الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها مفصلا في كتاب

مناهج

مناهج
الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل
كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربع
مائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجتمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم
كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده
الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في اصل الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله
الحلبي المعروض على الصادق ع وكتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على
العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني والكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص
بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما
اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء و
بينها شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم من طريقة
القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندراس بعض
الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم
الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول
المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القراين فاحتاجوا الى
المعتبرة قانون يتميز به الاحاديث المغيرة عن غيره فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق
العلامة ره اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القراين الموجبة
للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم
واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون
ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقراين ايضا
فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القراين الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم
عموما على مصطلحهم وذلك تجوز منهم اعتمادا على القراين او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على
الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد من

التفطن لتلك القراين وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من
اصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة وقراينها ما نقلنا
سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا و
اوجه منه او وجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة
فقيل انه توثيق وقيل انه اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على
توثيقهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى الكثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة
لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلة عنه سيما الذين لا يروون رواية الضعفاء
والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة
مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارة الوثاقة
وقبول الرواية فيقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها
اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصل القدح فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او
الفقيه لما ذكر في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى وان انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى و
هكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند السيد وابن ادريس
ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات
ومنها قولهم سليم الجنبة انه ابيد سليم الاحاديث وقيل يحتمل الكتاب سليم الطريقة ومنها
قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن
فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير ومن ضاهاه من ليفه ومنها رواية الثقة عن رجل
او غير واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا له ومنها ان
الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون
وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء محمد بن عيسى عن رواية
يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على
وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع
المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فالمدار على المعيار حصول الظن وان
الاكتفاء بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة

طريقة

الثاني

طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة
ووجه الاجماع المنقول فيه الثاني انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة
بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان من
وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى
المعصوم بان لا يعرض فيه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده
بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع
وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا
ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا
فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسايط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان
عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على
اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه
ومنها المشهور وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه
الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فلو رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب
الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة
من الصحابة مثلا اذا تفرد بروايته واحد عن اخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته
واحد ثم يرويه عنه جماعة فيشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبا
الشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة والراء
المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاء او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا والكثير
مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفايق للزمخشري وغيرهما ومنها
المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف ومنها المقبول وهو ما تقبلوه وعملوا به سواء رواه ثقة
ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه
احدهم من اثنين والاخر من الثلاثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع
فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث وبان يقول كل واحد حدثنا فلان قال
حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه عن فلان

الموقوف

المجمل

المهمل

وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم ع فتام
والا فبحسبه وهذه المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص به الضعيف فمنها المقطوع
وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق
والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة
اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم ع او غيره من لم يدركه
او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف
مبني على اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف
وهو ما روي عن صاحب المعصوم ع من غير ان يسنده الى المعصوم ع واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم ع سألته
عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر
ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان الظاهر حال اصحاب الائمة ع انهم لا يسألون الا عنهم ع والذي صار
سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت
فلانا ع عن فلان كذا وسألته عن كذا قال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار
مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه
يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند
رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان
كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل التقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه
الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه
بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في
اخرى ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود
الا اذا كان سهوا فيعفى عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم والثالث لابد لراوي الحديث
من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم ع فله وجوه اعلاها السماع
ان يقول سمعت المعصوم ع يقول كذا او سمعته او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كونه
ع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة
في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان

بعيدا

بعيدا او اما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي
كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهي دون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور مع جهة القرائن واما
الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه
من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد سماع غيره فيقول حدث
فلانا وانا اسمع وعلل الشهيد الثاني ره كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث
تاديته ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا
واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل
القلب وتوزع الذكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيء
القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرا عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا
ومن اخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي ولا
امرهم بها انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره وتصريحه بالاعتراف بمضمونه
ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او
اكراه او خوف فان انضمام القرائن بالرضا كاقراره وعبارته قرأت على فلان او قرئ عليه وانا اسمع فحدثنا او
اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم تقم قرينة على ارادة ذلك فان
ظاهره سماعه من لفظه وعن السيد المنع عنه مقيدا ايضا محتجا بانها مناقضة لانه معنى الاخبار والحديث هو
السماع منه وقوله قراءة عليه تكذيبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز ومن وجوه التحمل
الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحو ذلك
اما بتشخيص الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوع من المتعينين في نفس الامر الصحيح
في الواقع مثل يب مع او استبصار ومنه انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة
وعبارة الشايعة انبأنا او نبأنا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع
القرينة بل يقول نبأنا او نحوها الا بالاجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة
معين بمعين كقوله اجزتك التهذيب او هذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين
بغير معين كما يقول اجزتك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير
معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لطلبة العلم او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كما يقول

القراءة على
تعريف الاجازة

اخبرت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه
خلاف فـفائدة الاجازة انما يظهر في صحة الاصل الخاص وحصول الاعتماد عليه اوما لم يثبت تواتره من
المروي عنه والا فلا فائدة فيه في المتواترات كمطلق الكتب التي يعتبر عن مؤلفها نعم يحصل بها بقاء اتصال
سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة نسخ و
القرائة عليه ليعرف تحصيل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء
التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا
سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني
ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك
ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغايب او حاضر بخط او يأذن لثقة ان يكتبه او كتبت ان الفلان
سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية
بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو
الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد
الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجز الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت
او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان المطلب الثاني في الفعل والتقرير قانون فعل
المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما الافعال الطبيعية
كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح لنا ولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلحقه حيثية واعتبار
خصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك يندرج في الاقسام الاتية
واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حملها على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع
والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في عد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة
وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها
دخوله في ثنية كدا وخروجه من ثنية كدا فهل ذلك لانه صادق على طريقه او لانه سنة فتنظم الفائدة
في استحباب الكل والاظهر منها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخر وتعريسه لما بلغ في ذا الحليفة وذهابه
بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرع انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع
الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء الكلام في التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال ليعرف فيما علم اختصاصه به

كوجوب

المطلب الثاني في فعل المعصوم وتقريره

ادلة

كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح اللائم فاما غيرها فاما ان لا نعلم
وجهه وقصده به من الوجوب او الندب او غيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما نعلم انه قصد به التقرب ام لا
وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما و
بين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة
وهذا كله اذا لم يكن بيانا للمجمل وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى فاما ما لا يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته
مط او يستحب مط او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب
وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مفهوم باكثرية الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى
الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب بعينه فيستحب ولان ذلك مقتضى عموم ما دل على حسن التأسي بعد نفي
دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الايات الآمرة باتباعه مثل قوله تعالى
فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله فمن فعل ما فعله
بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعا له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لا بقاء هيئتها على حقيقتها
يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص ليخرج جزما لعدم الوجوب في كثير من
الافعال وفي خصوص المباح اجماعا مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله
لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالفعل لا
بالمقيد فلا مجال اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقد استدل
بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على المحبة التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط
غير مستلزم لوجوب الشرط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين مدخول الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط
الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر و
تقريبه من كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب
ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التأسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان
الوجوب مط والقدح في عموم اسوة في مقام الجواب مما لا كرامة فيه لانجباره الى العموم في امثال هذا المقام
في العرف والعادة كما والجواب عن ساير الايات مثل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وما اتيكم الرسول
فخذوه فلما تقضي به منها ظاهر انحصارها كما لكيلا يكون على المؤمنين حرج او ضح فان الطاعة
موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالماني القول بالتبادر سيما مع مقابلة قوله وما نهيكم

فلم يرا سوة حسنة ويلزم بعكس النقيض ان من لم يكن فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر

عنه فانه هو او غاية ما يدل عليه الاية الاخيرة الاباحة سيما مع مقابلتة وهو في مقام توهم الحظر وفي
هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه من الخصائص
لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا فتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول
الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب
عنها فالقائل بالاباحة يقول انه تعارض الاحتمالات من الجانب والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو
الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب بما مر مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص
نادر لا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي ص والائمة ع لامتهم ومتابعتهم فالاصل هو المشاركة
الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من
خصائصه ص فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه في الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في
العبادات دون المناكحات والمعاملات واخر الى انكار ذلك كله لنا الادلة المنقولة للقائلين بالوجوب
في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من خصائصه واما ما علم انه ليس منها فلا
اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه ليس اظهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر سيما
مع قيام الادلة على حسن التاسي واما المفصل فلا دليل يعتد به وقد استدل على الحجة بعضنا الى ما
باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عنه صلى الله عليه واله والغسل
بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عايشة عنه صلى الله عليه واله نظرا الى ان وجه الاول معلوم فانه
للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله
غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم في الترك هو الحكم في
الفعل ومما يتفرع على هذا التاسي به ص في التباعد عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل
الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما يعرف بنصه بان هذا الذي فعلته بعنوان الوجوب او يعلم انه
كان امتثالا لامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدالة على الوجوب او امر يدل على مجرد
رخصة او امر ندبي والتمثيل للاول بقوله تعالى فاذا احللتم فاصطادوا كما يتوهم سهو لعموم الخطاب فيها
او يعلم بانضمام القراين كما اشرنا في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القراين ومنها
اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة اذا فقد الدليل على الوجوب والندب ومنها اذا وقع الفعل
بيانا للمجمل فيتبعه في الوجه وحكمه ما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا

قوله سطر اي في المقف من احدهما ما لم يعلم كونه من الخصوص وفيما علم انه ليس من الخصائص

واقسام

واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر عنه فعل في مقام البيان فما علم مدخليته
وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم كان مما شك في مدخليته
ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل
مثل الكفان لصلوة الميت اذا كان فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية
الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في عوارض المستحدثة مثل التقصير والتطويل والسرعة
والبطوء الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل
الغسل في كل واحد من اعضائه للوضوء وتقصيرها بتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء
العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما
التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف لا وسط اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل
واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا واما ما يشك دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي في غسل جميع
الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك
اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي في الاعضاء يصدق مع
الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في انه هل هو مجرد الاتفاق
لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات و
حصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في
اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب لاصالة عدمهما لا ولقد بينا ان
التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما باعتبار
المذكورات في الماهية موقوف على تلقيها من الدليل خارجي ومما حققنا لك في القانون السابق يظهر ان
الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت انه
التحقيق فيها الاستحباب لحسن التاسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال
الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرف جوابه في اوايل الكتاب
وانه لا اشتغال الا بما نبين مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ولا دليل على وجوب
الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد ره من حمل الافعال المترددة في كونها على وجود
من الجبلة والعادة والشرع والعبادة على الشرع هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه

قانون تصرف المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين
بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ ويقتصر فائدته في العبادات كلها من باب
التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك
ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني
فلو كان فتوى فيتفرع منه جواز التقاص للمسلم بلا اذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ
الا بقضاء قاض قال الشهيد ره في عد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ اغلب و
الحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله من احيى ارضا
ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه
بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن
واجاب عنه الشهيد ره بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا قبل
البعثة كان متعبدا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا على اختلاف في مذاهبهم
فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالعقل لنا ان الضرورة
دينيتنا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذلك
اما بالوحي او بالتعلم من علمائهم والاول هو عين المسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة واما الثاني
فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولا يعاشر اهل الكتاب ولم يوخذ
منهم شيئا والا فالعادة يقتضي نقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روي الخاصة و
العامة انه قال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وليس كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون
نبينا الى اربعين سنة ينافي افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فلانه واضح لاستلزامه كمال
النقص وكونه اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعل من الاعمال وايح في الاخبار واما بعد البعثة
فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله ويوافق مع غيره في كثير منها نفس المتابعة واختلف الناس
فيه ايضا فقال بعضهم بمتابعته شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من انه
وان هو الا وحي يوحى وانه شرع كان ناسخا فكان ينتظر الوحي في كل مسالة ولا يتمسك بالاديان
السابقة ولا بانتظاره عن التورية بحجر الزانية الا لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الايات مثل قوله
تعالى اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وفبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة

على اصول

على اصول العقايد والا فلم يجز النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه
والمراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والا فاديانهم مختلفة فيظهر من ذلك
الجواب عن ساير الايات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح او من القرآن ان حكما من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل
يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار المتواترة حكم من الشرايع السالفة مثل قوله
في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين الاقوى ان ان
فهم انه تعالى او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا وبحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا
وربما يقال ان عدم العلم بالناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن
الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال
الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل ويتفرع على المسالة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على
ان حجية العبادة على التزويج بالاية المتقدمة ومنها ما لو حلف ليضربن زيدا مائة خشبة فضربه
بالعثكال ونحو قوله تعالى خذ بيدك ضغثا لايوب والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد
وهو المسمى بالعثكال قال في التمهيد وهكذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحدود
كما لا يخفى ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعل
مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص
ان لم نقم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا ينسخ **قانون** تقرير المعصوم
حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعله في عصره ولم ينكر فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه
مانع من خوف او تقية او سبق منع عنه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح لكن
اصالة عدمه يكفي في المقام وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك
لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر
من السكوت هو الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما ينذر فلا حجية فيه كما روي ان بعض
الصحابة قال كنا نجامع ونكسل على عهد رسول الله ص فلا نغتسل لجواز ان يخفى ذلك على النبي ص فلا يكون
سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم ولا يخفى ذلك
عن رسول الله ص فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا لانا نمنع ذلك اذ قد يخبر
بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي ص ايقاظا قيل ان الحكم الذي حكم

التراجيح
من الاحكام في شرح

به المعصوم ع في الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه فقد رآه فان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع
ان يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق واجيب بانه ورد انه رأى
احد رسول الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا ع فقال ع هو رسول الله ص من رآه فقد رآه ومن المعلوم
ان الرائي لم يره ص ويدفعه ان كثيرا ما يرى في المنام صورتهم ويظهر في اليقظة انه كان عالما صحيحا
نوع بصورتهم الظاهرة الحاصلة كما في حكاية رؤيا المفيد ره حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء ع والحسنين
معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجائت في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي بهما وقالت
يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد به مشكل سيما اذا حصل الظن بجهته خصوصا لمن كان اغلب رؤياه
صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي
عبد الله ع قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في اخر الزمان على جزء من سبعين جزءا
من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله
كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني
به الرؤيا وفي معناها روايات اخر
تمت مباحث الالفاظ ونتلوها
الادلة العقلية ان
شاء الله تعالى

بيد الفقير الحقير المحتاج الى ربه الغني عبد ... محمد جعفر الاصفهاني عفي عنه

قد تم الكتاب بعون الملك الوهاب في ... جل اسمه

ورد انه رأى احد رسول الله ص في المنام الخ هذه الرواية
رواها الصدوق ره في الامالي قال حدثنا محمد بن
ابراهيم قال اخبرنا محمد بن احمد الهمداني عن الحسن بن
علي بن فضال عن ابيه عن ابي الحسن علي بن موسى
الرضا ع انه قال له رجل من اهل خراسان يا ابن رسول الله
رأيت رسول الله ص في المنام كأنه يقول لي كيف انتم اذا
دفن في ارضكم بضعتي واستحفظتم وديعتي وغيب في
ثراكم نجمي فقال له الرضا عليه السلام انا المدفون
في ارضكم وانا الوديعة وانا النجم الا فمن زارني وهو
يعرف ما اوجب الله تبارك وتعالى من حقي وطاعتي
فانا وآبائي شفعاؤه يوم القيمة ومن كنا شفعاؤه نجى
ولو كان عليه مثل وزر الثقلين الجن والانس ولقد
حدثني ابي عن جدي عن ابيه ان رسول الله ص قال
من رآني في منامه فقد رآني لان الشيطان لم يتمثل
في صورتي ولا في صورة احد من اوليائي ولا في
صورة احد من شيعتهم وان الرؤيا الصادقة جزء
من سبعين جزءا من النبوة منه رحمه الله

المجلد الثاني بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين من قوانين الاصول

المقصد الرابع
في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي
وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم
به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم و
الاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة
وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليلا للحكم الشرعي انه كما ثبت عندنا معاشر الامامية وفاقا لاكثر
العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين
الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبح
بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله
الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه فيظهر عنده هذا الحسن والقبح في الموارد المختلفة على مراتبها
المرتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء منها حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان
به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك ان
بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله
ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها من الله تعالى المجازاة ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا معنى
للحكم الشرعي الا ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله تعالى ومأموراته و
منهياته فكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم بعقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العادل فيحكم بانه
يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك المودعي الذي ائتمنه عبد من
عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك رده اليه ويجازي العبد القوي
الرفيع برأفته على عبده الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهيا عن الظلم وامرا برد
الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بمؤاخذته وعقابه فان القبح الذاتي
يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب فما توهمه بعض
المتأخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب و
العقاب الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبني على الغفلة عن
مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل الحسن
والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على ازيد من ذلك ليفهم معه ان المستفاد

انه يحكم بترتب الثواب والعقاب ايضا

اخبرنا ابو جعفر محمد بن يعقوب قال حدثني عدة من اصحابنا منهم محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو احب الي منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما اني اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب من اصول الكافي

من الاخبار الواردة في العقل والجهل ليفهم ذلك فانما به يثاب ويعاقب فانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك
مع انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الخبر
انها موجودة عند المعصومين وانه لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلابد ان يكون من
جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه لابد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن
والقبح بلا تامل في توقيفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييد بشيء من المذكورات فيحكم بان
الشرع ايضا حكم به ايضا كذلك لانه تعالى لا يامر بالقبح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان لا م
وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة
والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتها دعوى بلا دليل
وحيث لا امر ولا نهي فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب
اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان
العقل نظير ذلك ان الله تعالى اذا نبه نبيه بواسطة الهام من دون نزول وحي من جهة بل بانه كلمه واعلمه اذا كلفهم
فيتحقق انه اطاع الله جزما فالعقل فينا نظير الالهام فيهم والقول بان القدر الثابت من الادلة ان ما يجوز
اتباعه ويجب متابعته هو ما حصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره
فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا راى احدا من المعصومين وحكم
بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الكلام وهذا كلام ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة الحكم م
وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله
وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين بهان كان ولا بد من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع
من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى
ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه ان لم نسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدعي فكيف تكذبه نعم لا نمنع
تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا ولا بستغل م
يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا كان ام ظنيا ومعذور في خطائه
ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كل
ما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء يحكم
العقل بموافقته وذلك لانه الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح ولا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح

والترجيح

والترجيح بلا مرجح محال ثم تعيين الوجوب الخاص مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما
كان من جهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص فتلك الجهة علة
تامة لاختيار ذلك الحكم اما ابتداء او مع ملاحظة قيد من زمان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا
على تلك العلة على ما هي عليه يحكم فيه مثل ما حكم به لسان الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل
الفعل رجحان لكنه تعالى يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن
في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم فالمصلحة انما
هو في الامتحان لا في الذبح مع ان الايتان بامر مخصوص للامتحان ايضا دون امر اخر جهة مقتضية ومصلحة
معينة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح في ايراد ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمها
وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من جهة الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا
اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان هكذا واما العكس اعني كل ما حكم به
العقل فقد حكم به الشرع فيتصور فيه تقريران احدهما ان ما حكم به العقل بحسنه وقبحه بعنوان
لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل
دل على انه مطلوب بالله ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه و
يثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخير وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله تعالى ومطلوب فعله او تركه بادمنا
او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله على النبي ومبلغنا الشارع وبقي بعضها
مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند
اهله في شانه هذا الذي ادرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير
الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه
متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل
ثم يذكرونه في اقسام الادلة المنطوق ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم ويناديه
بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة
ويبعد عن المعصية فجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل
يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يبين لهم العدل ورد الامانة وينهيهم عن الظلم والفساد
وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك

من الاحكام وهو مخزون عند اهله
من المعصومين وذلك مبني على الاعتقاد
بان حكم كل شيء ورد عن الله

[illegible] العقلية [illegible]

[illegible]

فالقطع انما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من
الادلة العقلية وجوه من الاعتراض سخيفة لا يليق بكثير منها بالذكر اعرضنا عنها الا اقويها امور
احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسول
وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد
بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية
الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخباره تعالى بذلك فلا تجويز فلا وجوب وفيه ان هذا مناقشة في الاصطلاح واعترض ايضا بان
الواجب الشرعي مثلا ما يجب بفعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة
واخبار الله بنفي التعذيب اباحة للفعل فلا طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه
مما مر من ان العقل يحكم بان الله امرنا بالفعل ونهانا فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب
اللفظي ومخالفته ودلالة نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظاهر وعلى القول بكون جميع الاحكام محزونا
عند اهله فلا انتقال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فتصدق الاطاعة والمخالفة الظاهر
فيصدق بعث الرسول وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ليف فيثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت
الحكم بالثواب والعقاب ومما قيل في دفعه من ان المراد ببعث الرسول بعثه بالبيان التفصيلي لامثل
هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا
من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بانه ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن
راي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وحال
استخراج العقل للحكم حال استخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعالى
ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان
ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفي في الاية بذكر الرسول فالمراد
حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى نتم الحجة ولا ريب انه مع ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان
الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو
الرسول مع ان الاية لا تنافي الف كلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انا ندعي استقلاله
في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو

معذور كما هو معذور في خطاء ظنونه بل استقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك و
منعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقايد لما دل عليه اطلاق الاخبار الدالة
على العذاب والذم على الظلم والكذب وعيدهما فيه ان ما كان التعذيب على عبادة الاوثان فانها تشتمل احوال
ليف بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض باطلاق بالاطلاقات الدالة على العذاب واللعنة على الظلم مثلا
يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست بالضيائية بل المقصود منها هو لنظر الذي هو
من مقدماتها والتخلية لا بد داج النظر بمجرد ان في تركه مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا
في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد
الوديعة والدين في واجباتها فهذا الحكم باطل بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار التي دلت على
انها لا يتعلق التكليف الا بعد الرسول ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان
على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما
يفسدهم وعلى ان الله احتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر
فيه ونهى وامر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها
مما قدمنا فان المراد من بعث الرسول هو التبليغ ولا معنى للتكليف بعد ادراك العقل مستقلا فانه
تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتاييد وتاكيد كموعظة الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير
منها من ضروريات الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل يفيد انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم
الا فيما لا يدركه العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر
في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصالح
والمفاسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركها العقل فهو في غير ما يستقل به واما الرواية الاخيرة
فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما اتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في
الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على
ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما مثل
قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك
العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل بدلالة اما بتخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث
يشمل نهي العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر

لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشرع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان
محظورا عند العقل استنادا الى منع ذلك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة
البراءة حتى يصل النهي فلذا لجزم على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بحكم العقل بحسنه
او قبحه والثاني انها انشاء لحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان
ادرك العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول ليس انشاء للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام
شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في
الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم فحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح
فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى
اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل
هو الاباحة النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله مغيا بغاية
ويدفعه كلمة حتى وان ابيد انه يبتني على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري
فيرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل فقوله مطلق مساوق
لقوله مباح ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح فما يدركه عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع فيرخص
فيه كما بينا سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده وان كلامنا فيما يدركه
فتخصيص الحديث بما لا يدركه العقول او يعم النهي فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول
ليفيد يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري قبيح في نفس الامر ولو لخاصية ذاتية
توجب تاثيرا كالسم ولا ريب ان في جملة ما لم يرد فيه نهي ولم يصل الى المكلف بعد قبايح فكيف
يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قدمناه لك في مباحث الاجتهاد في مقام بيان ان الشارع اكتفى عن
المخاطبين بما يفهمونه بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثم تدبر
ما يوافق هذا الجزء من رخصة تعاطي ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيصه اخذ
اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك
في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات وتأثير
الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها
وقد يتبدل تاثير السمية بترياق الايمان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم اهل الذكر

المكلف لا بدان م

وثالثها

وثالثها انه اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي
بالتكليف العقلي بمعنى توارد هما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف والعقاب بدون اللطف
قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه اقول سلمنا وجوب اللطف لكن
وجوب كل لطف ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ليست لطفا في المندوبات العقلية
بل هي او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفي في اللطف بالتكليف بسمعي لم يستقل به العقل لا بنفس التكليف
العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من
قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح مع عدم شيء من الالطاف فسلمناه ولكن اللطف لا ينحصر في توافق
التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي واتفاق المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية بدون ذلك ثم
اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذلك ساير التكليفات السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء
ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي بما يحكم به العقل وتقرير الكتاب
بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا
يجوز العقاب الى اخره ان اراد عدم نفي خاص ورد على ما يستقل به العقل فلا نسلم وكذا عدم جواز العقاب
حينئذ ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم الشرع بما يستقل باداركه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول
بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية كافة العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على
طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها بالضرورة كالصدق النافع والكذب
الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل
فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدمه ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة
نازعوا مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء
عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان
العقل لا يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند
كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة و
ليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل
باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منها مصلحة ولا مفسدة فاذا
كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لا يحكموا عليه

والثالث

ثم لا يستقل به م

المعتز

فتحرير م

عدم نفي اصلا تعلق فرض تسليم
اصل المسئلة تسلمه ولكن النص على
لزوم متابعة العقل موجود و
ان اراد م

لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون
بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم
وذهب اخرون الى الحظر وتوقف بعضهم
وذهب الاكثرون الى ان العقل م

ولا داعٍ

بلا اباحة بالاتفاق فما لا منفعة فيه اصلاً مثل تحريك اليد بلا جهة ومضغ الخشبة والنبات الغير اللذيذة
لا حكم للعقل فيهما عند الكل ولذلك عدّوا مسئلة التنزل فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات
العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها لان في تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي
لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما
في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها
او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع
بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى اخر ما ذكره وتبعه في هذه
الغفلة بعض افاضل من تاخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة
المفسدة العاجلة والآجلة ولاذنه من الله تعالى في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع
انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا
يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذم واحتمال
حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء
والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي
لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد بها عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من يتحرز
عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ولا يلحقون تجويز المضرة بظن اصحاب الجنون
والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف
بالمحال والمانع هنا ايضا لم يثبت الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكأنه نفي احتمال مفسدة اخرى
ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكل
مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعدما استدل على مختاره
بمثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل
حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم
حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها
ولا قبحها ابتداء او بمجرده من ملاحظة شيء اخر فلا ينافي ذلك الحكم بالحسن عاما بالنظر الى الدليل
فتأمل انتهى اقول فالغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له لكن الجوابين

الذين

الذين ذكرهما لا ينفعانه في شيء لامكان ان يقال شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن يعني لا حرج
في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص مع ذلك واما الجواب الثاني فيظهر
بطلانه مما مرّ من عدم انحصار مدركات العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع
فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل
مثال الثاني ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة ماذون فيها الخ ومثال الاول ان يقال شم الورد فيه
المنفعة الغذائية يعني مثل تطريب الدماغ وكلما هو كذلك فهو حسن وفيه ان القياس في المباح لا يتم
الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان
اراد من النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يقال في رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظ
العرض مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه يقال فيه ان شم الورد موجب لمنفعة ماذون
فيها وكلما هو كذلك فهو حسن فهو مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يجدي
طائلا لانه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس وانتاجه وربما يدفع
اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه
عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة
انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم المبيح بالاباحة
ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون فيها وحكم الحاظر بالحظر
ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع
مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا
الى الحكم الحالي واما مع الاحتمال فقد يتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشرع بعد ذلك بالحرمة
فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما للمجهول الحكم قلنا هذا الكلام سار في جميع المطالب
المعلومة عند العقلاء الناظرين فكثيرا ما يقيمون البرهان على المطلب بل وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه
وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث
انه مجهول الحكم بل يكفي الناظر في كل وقت مع التخلية التامة اتمام ما يصل اليه نظره سواء صادف
الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام الذي لا مسرح للعقل فيها اصلا
مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب

لا مع قطع النظر عنه فاين هو من الحكم بالاباحة فيمكن ان يق للاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا
حكم عقلي من حيث كونه مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر
عن الجهالة وكل ذلك صدر عن الغفلة التي اشرنا اليها بما ذكرنا ظهر لك اندفاع ما ربما يورد من
الاشكال من لزوم تشبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة
اذ ادلة القائلين بهما لا يفيد الاباحة والحظر ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن احتمال الغير
راسا سيما مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغناء و
شرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركه العقل ثم يكشف
عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص بما نحن فيه كما في جميع المطالب المستدل
عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر
النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يشبه هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يق فيه ايضا مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام
وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا ونظير ذلك ما
بينا في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال
في المسئلة ثلثة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب
اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة
الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم ان هنالك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين
المتوقف والحاظر ان يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه خوفا عن الوقوع
في الحرام ثم الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة
او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك في زمان الفترة
عدم خلو زمان من الائمة من نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد ان جميع الاحكام
صدر عن الله تعالى وهو مخزون عند اهله فان من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن
وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي نعم بعد ما ورد الاحكام الشرعية وظهر
لنا حرمة بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد
على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما هو في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة

اولا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة
قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل
على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على كون غير
المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعية من حيث كون التصرف في مال الغير مانعا وان كان
يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا اليوم اعني بعد ثبوت
الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة مشكل اذ المفروض ان كثيرا مما يشتمل
على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهي عنها الشرع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما
لم نقف فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فلا اعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة
السابقة على بعث النبي وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن
الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مواخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل
ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يق انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع
نعم يمكن ان يق لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم
والحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر
ان ما يق في هذا القسم من الادلة العقلية وتمثيل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل من الدليل
الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له
فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل
المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به بدون
دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة
العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى وادراج المذكورات في افراد ظن المجتهد فيعاضدها الادلة
الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في مواضعها
انتهى هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام
الشرعية وهو الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط مسائل الفقه بل هو يشبه المسائل الكلامية
كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يق ظن المجتهد بالمسائل الفقهية بل
يشبه المسائل كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية و

واذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب
وغيره ليف فحاصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب
الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان وهكذا من جملتها حكمه با
لاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن مثل ان
العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم
الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق بسبب حصولهما في الآن السابق
فيظن الضرر بمخالفة الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان
متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو المايز بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها
يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم للمجتهد بالاباحة
ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ليف لحصول الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في
الموضوعات الخاصة صريحا قطعا كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع
فاما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق فيندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء
والصوم على من لم يقدر وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص فيه ولم يدرك
حكمه العقل فيحكم العقل بالجزم بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذ لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع
وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبرائة الاصلية بل وكذا حكم الظاهري كما سنبينه وهو ما تنازع
فيه الفريقان في الاباحة والخطر والتوقف كما سيجيء في اصل البرائة والظ ان العقل ليف يحكم
بنفي التكليف فيه فاما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه واذا كان ما ثبت ثبوته
محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب
وهذا هو ليف مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذا الامر في استصحاب الاباحة فيما
يدل عليه العقل اباحته فان المظنون ح ارتفاع المنع في الوجوب فيثبت الاباحة بمثل ما يثبت فيما
لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في بيان الادلة العقلية ومعنى انتسابها
الى العقل واما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروها مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ
بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرها فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الاتية انشاء الله
من جملة الادلة العقلية اصالة البرائة وربما يقال لها اصالة النفي والاصل مطلق

من جهة انه كلام الشارع او تقييد الظن

في مصطلحهم

في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا يطلق
لثلثة منها الاول استصحاب البرائة السابقة في حال الصغر او الجنون او حالة لا علم فيها بعدم اشتغال
الذمة بشيء مثل البرائة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان و
اجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى
ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك
باصل البرائة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة
من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او وصول البيان الينا بعد التفحص والطلب بقدر الوسع فيما
يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق بدونه الثالث ان الراجح عند العقل برائة الذمة
ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليون جعلوا كل واحد من المعنيين
الاولين اصلا برأسه ودليلا على حدة واصالة البرائة دليلا ثالثا فالاول هو ما يسمونه استصحاب النفي و
استصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان
عدم الدليل دليل العدم فيجعل اصل البرائة قسما على حدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل
كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البرائة
وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البرائة يختص بقسمين منها او بما يكون
بحو اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها الموضوعات العامة من حيث
انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة احاد المكلفين والحاصل ان نفس البرائة التامة
لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا فيتسبب عنه عدم الوجوب او عدم الحرمة من
جهتها الى آخره فيبقى حكم الشرع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت
حكم الله بالحرمة مثلا واما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل في هذا لزوم
تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في المبحث الاول وتوافق مقتضى
هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلا بنفي البرائة لا يقتضي ان يكون ذلك نائبا شيئا من البرائة بل
هو انما من باب التوافق الاتفاقي وربما قيل ان عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ليف في
موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ليف انها ليسا امارة على شيء ولا يحصل بهما حكم بل
يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقها لا انه حكم الله الواقعي هو عدم رفع ما يثبت بهما اقول وفيه نظر

الدليل نعم

لا غاية لا مكان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الله تعالى بخلافه لكنه يعلم منه كمال الحكم ببقاء ما كان و هذا
نفي حكم منه في الآن الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بها لبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار
الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي الغير ايضا فتحفظها وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين
الذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسألة التي نحن على صدد بيانها والحق ان بالمعنيين حجة
شرعية ومقتضاها نفي التكليف ودفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف
ولزوم الاحتياط ثم انه لا استدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم باباحته قبل وصول الشرع
كتشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة
في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة نفي منع الله تعالى ما لم يثبت المنع بدليل
يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة
كامنة لا تظهر الا ببيان الشرع وان احتمال ذلك لا ينفى فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل
البراءة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم باباحته
كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض في حال السجود فاصل البراءة ينفي الحرمة
في الاول ما لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فيبقى الفعل في الاول والترك في الثاني مسكوتا عنه
عند العقل لا كتشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى البراءة الاصلية
وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة ح بالشرع مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في
اثباته بالعقل انما كان مضافا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان
متعارضان متساقطان ويجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق بعد اختياره حجية اصل البراءة
في كتاب الاصول مطلقا خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة يقتضي بانه لو كان حكم
من الله تعالى فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما
يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليها الان
لا اول زمان صدور الاحكام وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونا
عند الائمة ع وانه لم يبق شيء الا وصدر حكمه عنهم ان مراد المحقق ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن
بان الحكم الذي صدر فيه عنهم انما هو الاباحة اما بتصريحهم لكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل

لم ينقل

لم ينقل واما بتقرير لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكم الصادر عنهم
مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم
بالاباحة الشرعية وعدمه بالخصوص لكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الله بالخصوص
هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان المتمم في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا
مطلق البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق
والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ فيه الينا نص سواء كان فيما يحتمل الوجوب او
الحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا
بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض قلة انفكاكه
عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما يتراءى في الكتب الفقهية مثل كتب
الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى فيقولون فيه توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا
بوجوب الاحتياط او التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث
حكم خصوص المسألة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل و
التخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا تحمل على ذلك اي على التوقف في الخصوص فالمجتهد
والاخباريون كلاهما متفقون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في الحكم الواقعة بعد ذلك من
حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط
وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق
في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد
في شيء منها نهي فيظهر منه انه من دين الامامية ومن المحقق انه قال ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من
بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء
من المأكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت
محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وكيف يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل
عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فالمتبادر منه انا
لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول
يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان الرسول اعم من العقل و

بيان الحكم في المسألة بالخصوص ولم يترجح
عندهم احد الطرفين فيظهر وزانه محل
التوقف عندهم من حيث ص

والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا والا لزم انفكاك
اللازم عن الملزوم والاخبار عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات
وترك الواجبات الى زمان يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعلام حيث جمع كلامه
بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية
بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفي الايجاب والتحريم من الله يستلزم التخيير في الفعل والترك واجتماع
ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد
ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب
والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء فصل مطلق الرجحان او المرجوح ام لا وقوله تعالى ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا ما اتيها وامثالها من الايات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه
الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا
وفي دلالته امر او نهي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب تقييد الاية وحسب نهي عنه والمراد من
النهي في حديث الصدوق اعم مما ... من النهي عن الترك وحمل الرواية على استصحاب الاطلاق
الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما يحتمل التحريم فانه وفاقي او على ما يعم به البلوى
لحصول الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة وتاويلات بعيدة لا داعي الى ارتكابها لضعف
معارضها كما سيظهر ان شاء الله تعالى ومارواه الصدوق في التوحيد عن حريز عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع
عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد
والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في اوائل الفقيه ايضا فان رفع
المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية ومارواه الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن
ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع
تكليفه عنهم او منع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله عليه السلام ايما
امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون ونحوهما وقد يستدل
بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في الكافي ونوادر المعيشة عن الصادق عليه السلام كل شيء يكون فيه حلال وحرام

فهو حلال

ودلالته ظاهرة فان قوله كل شيء مطلق عنانه غير مقيد بنهي من الشارع بحيث لا يجوز ولا يجب ...

فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه فيما اشتبه
موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلناهما اعم من
العقلي فيشمل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل في الرواية هو الرخصة
لا حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون المقسم غير الاضطراريات لعدم انفراق الحلال شرعا اليها و
قد ينسبان الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بهما
هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف
بهما باعتبار الوقت والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج
وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال او الوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال
فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها فاللحم منه ما يحل اكله بالذات و
بالوصف وبالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال ونحوه المذكى في خلال المعدة ومنه ما يحرم
بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على التخمة فاذا
علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل اشياء فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد
من جهات الحرمة فالشاك في كونه على التخمة ام لا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق الذي لا
يعلم انه مذكى او ميتة وهذه الشبهة في الموضوع اعني ما يكون بسبب اشتباه حكم الشرعي الشك في انه داخل
تحت اي القسمين اللذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما
فلا يحتاج الى دليل شرعي آخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان يكون من جهة
عدم الدليل اصلا كما في هذا الشيء ولا في شيء آخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض
الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة
البراءة فيما لا نص فيه ويقرر ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا
كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا
من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال
فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل
ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه
او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان

حكم الشرع على اشكال بل هو ظاهر فيما اشتبه

اذ لا يعلم الحكم الخاص من الحل والحرمة حرام م

كل شئ فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدرى
المعين منها فهو لك حلال فيتوقف ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة
وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شئ
فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام لانه
من جملة الافعال التى يكون بعض انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت فى ان الحكم الشرعى
المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين مع كونه خلاف
المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات البارى
تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشئ من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما معا
وعدم قابليتها للانقسام اليهما فخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل امكان شئ
انه لا يتصف الا باحدهما وهو الحل وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختيارى وكذلك
خروج ما تعين حله وحرمته فيلزم استعمال قوله ع فيه حلال وحرام فى معنيين احدهما انه قابل للاتصاف
باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعى به ليخرج به ما لا يقبل الاتصاف بشئ منها والثانى
انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما فى نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى لاخراج
المذكورات لان المراد الحكم من قوله ع فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا يتصور الجهالة فى المخرجات
حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج واعتبار المفهوم المخالف الا بتأويل السالبة بالمنتفية
الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت
نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لها واحتمال كل منهما فى نظر المكلف يوجب
الحرمة فلما كان الحرمة والحلية فى الموضوع مما ثبت فى الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليهما يحتاج
الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز
ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكره فى معنى الحديث يستلزم استعمالا آخر للفظ فى المعنيين
اذ قوله ع حتى يعلم الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية
الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة
الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو
المعنى المتساق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روى عنه ع كل شئ هو لك حلال حتى تعلم انه

لانه لا يتصف الا باحدهما م

حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك
عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها على
هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن فى
العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله ع والاشياء
كلها على هذا وتخصيص العام الثانى ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص
الموجود فى الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظ من الرواية ان كل شئ له نوعان
او صنفان حكم الله فى احدهما بالحل وفى الاخر بالحرمة فهو بمعنى مصداق لك حلال وان لم تعلم انه
من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه بمعنى ان هذا العين
حرام واعلم ان المتبادر الظ من ملاحظة المصداق والمفهوم الكلى والفرد فى العرف والعادة هو
الكلى القريب المعهود اطلاقه على الفرد فى اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة
والافراد الفرضية وكذلك المعتبر فى الكلى ما لوحظ فى عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو
حصل الشك فى حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقى انه حلال حتى تعرف
انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعى فى مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم او المذكى عنه
وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان فى اللحم المشترى من السوق حتى يقى ان من اللحم ما هو حلال
وما هو حرام وكذلك الكلام ليس فى اكل الطيب والخبيث حتى يقى انه حلال حتى تعرف انه من الخبائث كما
لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكلامنا فى معرفة لحم الحمير من حيث
انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله ع فهو لك حلال يعنى المصداق الاولى المعهود المتعارف
من عنوان الكلى الصادق عليه وامثلته ما سئله المرء فى الروايات واضحة وما ذكرنا يظهر الكلام فى
التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلى المفروض فى التتن ان جعل نفس الشرب المنقسم بالطيب و
الخبيث فصدق الشرب عليه اولا ثم وحرمة استعمال الخبيث مط ايضا ثم فلم يتردد هذا الكلى بين
الكليين ويبقى انه داخل تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعى ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء
فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء لكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم
كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل فى شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظ انه لا خلاف فيه
حتى من الاخباريين ووجهه ظاهر مما مر احتج القائل بوجوب التوقف ايضا بالايات والاخبار اما

الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالهما واما الاخبار الكثيرة
فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها وما لكم و
القياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا
تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق
الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه
وفي الموثق عن ابن ابي بكير عن حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا
بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا
الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه
الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها
دلالة واستدلوا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال الص ع فيما رواه في الكافي عن
وحرام بيّن ص عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز
فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ
دليله الينا او للاحتمال والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو
حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجودها فيها جزما للاخبار المعصوم ع او للعلم
العادي بذلك او المراد مجاز المشارفة فانه لم يحمل الشبهات على بعضها من الاخبار الدالة على الوقوف
عند الشبهة والجواب عن الادلة القول بموجبها انا نقول ليف نكف عن حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص
محكم ص والذي نحكم به هو حكم ما لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحكم فيما لا نص فيه الا — من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص ص
بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصل البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه
لتقييدها بما ذكر بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما
قلنا اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا
نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار فانه شتت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب
جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات
لا الكليات وثانيا ان المعارضات لما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا با

لكتاب

بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر
فهي اولى بالتقييد والتاويل ثم حاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا نعلم حكمه بالخصوص هو
التوقف بهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فيطرح
ادلتكم او يؤول غاية الامر تساويهما فيرجع الى ما تعارض فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع
الى ما تعارض فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان دلالة
تلك الاخبار على الوجوب ممنوع بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن
لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على
الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب
في الخير والوعد عليه مما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة وربما بما ذكرنا
يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يتمسك به الا الافهام المستقيمة بخلاف الحمل على الظواهر مما
ذكروه فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل
الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما رجل ارتكب امرا بجهالة
حيث ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
لا تبقى وعمل الاحتياط وكذلك حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول ان ذلك
حيث يمكن الرجوع الى الائمة ع كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان
شرايط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال ان
ذلك في حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه
اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام فاذا وقع في
الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات لا ينفك عن فعل
الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا ارتكب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع
بل النزاع في مطلق الشبهة وكل ما صدق عليه لا جميعها ولا يفيد ذلك اذ يدعى الكراهة كالنهي عن الصرف في
الوقوع في الربوا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب
المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول
ما لا نص فيه ليس من الشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص وتمامه

الحكم بالخصوص هو وامّا من حيث العموم وانه من جملة ما لا نعلم حكمه فحكمه الواضح المبين هو الحلية سيما فيما فيه منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة لا نعلمها فاتكالنا من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعلمه ترياق لهذا السم الكامن فيه وذلك مانع من القول باستحباب الاجتناب عن ما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فلكل حيثيتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها عن جهة عموم الادلة فيما لا نعلم نعم واما ثانيًا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضًا والقول بان كل ما لا نعلمه بالخصوص حرام لهذا الحديث واكل مال العاشر الذي يعيش من العشور حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي الظاهر عنه وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى تكلف وتخصيص الرواية نقضًا علينا يرد عليهم ايضًا فاما ان يعاقبوا فرض دلالتها على الحرمة حملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضًا لكون ما ذكرناها من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الامام عليه السلام فيها اولًا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللًا بان المجمع عليه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم قال انما الامور ثلثة امر بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيّه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله صلى الله عليه وآله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن الخ ما ذكرنا وهذا لا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام عليه السلام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله عليه السلام بكلام النبي صلى الله عليه وآله في هذا المقام ابدا للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشاء للمنع مع معلومية احقية المجمع عليه وثبوت الحجية فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هنا حراما وان لم يوضح المقام بذلك فلا بد ان يكون معولا بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليه يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وايضا جعلتم المراد من الشبهات في قوله صلى الله عليه وآله نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافؤ الاحتمالان في الامارات بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه بعض بقولهم عليهم السلام ليس بناكب والملحقات فلان الظاهر من بعض الروايات ان العقاب على الشبهات فمنها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن عليه السلام انه قال في جملة حديث ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا

فان

الكلام فيما تعارض فيه النصان والشبهة في الموضوع

فانّ الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما فلم يكن ما اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول هنا الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وحملوا الادلة الدالة على اصالة البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخباريين دخوله في الحلال المبين بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الدالة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه الاول مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ملك من اخذه مسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل تساوي احتماله مع عدمه الثاني ان يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء الدقيق والدبس الثالث ان يحصل العلم لك بان الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا تعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المردد فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة الثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالاناءين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين الذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ويتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس بخلاف غير

المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله بجميع المكلفين غير مضر لا
كل مكلف يعلم بنفسه واذ ليس فليس وذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست
بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة الاصل لان حرمة احدها او نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقينا
لعموم اطيعوا الله وغيره اقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم
بارتكاب الحرام وفيض لا الحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا الحكم
بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق الاستعمال ما لا ينفك
عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال
اعقبها الا من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام
الواقعي او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز
ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم
بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نقول بانه لا دليل عقلا وشرعا يدل على
الحرمة والعقاب بل الاجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام
الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام الواقعي ايضا حرام بتحريم مرجح من هذه الجهة فان
الفرد الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي ايضا حرام وتحريم مرجح من هذه الجهة لكونه مقدمة
لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ثم يمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير
وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها اثارهما وان لم يحصل العقاب بارتكابها فليتم وكيف
كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك
بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم
نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف
فان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في ذات الاعيان فلا عيان فانه انتقيت بذاتها من حرمة ذلك الحكم
بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل
المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس
فيها ايضا يقيني والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع اثارهما سيما
بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطردا لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضا الذي

تنجس

حرمته ونجاسته ما لم يعلم

تنجس بعضها ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولها ولا حرج على من لا يزاولها بالرطوبة
ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس تطهير عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا كما لا يخفى
وقد يكون في اجتناب الثوبين الذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في
ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذا
الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة
واما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس
الحكم ودفع ودفعه لا دفع الحكم الثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار
والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاومه فالاخبار الواردة في الحديد لا يقاوم تلك
الادلة التي احدها نفي العسر والحرج والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة
ليس يوجب ذلك دفع جميع اثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم الحكم
العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب
جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره
ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال
الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في المحصور اذا
ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم فنعلم
جوابه مما مر لان كون حرمة احدها يقينية بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة
لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب
الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق
مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة
وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم فقال ع ما الابل والغنم
الا مثل الحنطة وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد
الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما
ع عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون
من متاع السلطان فلا باس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة وغيرها الدالة على حلية

دوران الحكم مدار لزومها سيما
والاضطرار الى الحرام غايته عدم
العقاب على اكله ولا يوجب م

وانه الا ان يكون فيه متاع السلطان يحمل وجهين الاول ان
متاع السلطان في حكم المسروق لكونه على غير حق والثاني
على حلية الخراج الذي ياخذه الى لون والثاني ان يراد
لسرقة من متاع السلطان فانه حلال لانه في ء المسلمين
لكونه غصبا والاول اوجه منه

وروایة عبد الرحمن بن ابی عبد الله وغیرها ولا حاجة الی ذکرها ویدل علیه ایضا ما ورد من حلیة ما یختلط من الحرام باخراج الخمس وهذا کله موافق للاصل الذی قررناه وللاخبار العامة الدالة علی عدم المؤاخذة بدون العلم والمفیدة للاطلاق والرخصة حتی یرد فیه نهی عما دل بالعموم علی ان کل ما فیه حلال و حرام فهو حلال حتی یعرف الحلال بعینه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجمیع لکونه مقدمة للواجب اصل وخرج جوائز الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلک الاخبار لیس بازید من ان یبقی قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلیة والنقلیة یقتضی الحل خرجنا عن مقتضاها فی الاناء المشتبهین والوطی فی المشتبه بالاجنبیة لکونه اجماعیا وهو غیر معلوم والقصاص فی المشتبه بمجرم الدم و نحوها بالدلیل وبقی الباقی تحت الاصل مع انک قد عرفت بطلان کونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان هنا قولا آخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام یجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لکل امر مشکل و خصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشیخ الجلیل الحسن بن علی بن شعبة فی تحف العقول عن موسی بن محمد بن الرضا عن اخیه ابی الحسن الثالث ع حیث سئله یحیی بن اکثم عن مسائل فسئل عنها اخاه ع فاجاب من جملة تلک المسائل انه سئله عن رجل اتی الی قطیع غنم فرای الراعی ینزو علی شاة منها فلما نظر بصاحبها خلی سبیلها فدخلت بین الغنم کیف یذبح وهل یجوز اکلها ام لا فاجاب ع ان عرفها ذبحها واحرقها و ان لم یعرفها قسم الغنم نصفین وساهم بینها فاذا وقع علی احد النصفین فقد نجی النصف الاخر ثم یفرق النصف الاخر فلا یزال کذلک حتی یبقی شاتان فیقرع بینهما فایهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجی سایر الغنم والجواب عن العموم ادلة القرعة انه لا اشکال فیما نحن فیه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الروایة بحملها علی الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات او الخصوصات المتقدمة او یعمل بها بالخصوص فی هذا المورد کما یعمل بالاجتناب فی الانائین المشتبهین بالدلیل الخاص به قال العلامة المجلسی ره فی الاربعین بعد ذکر هذه الروایة ان هذا الخبر یدل علی ان الحلال المشتبه بالحرام یجب التخلص عنه بالقرعة کما اختاره بعض وهو مؤید بما ورد فی الاخبار المستفیضة ان کل امر مشکل فیه القرعة وقیل یجب الاجتناب عن الجمیع من باب المقدمة وقیل یجوز التصرف فیه اجمع الا الاخیر فان بعد التصرف فیه یعلم انه اکل الحرام او وطی الحرام وامثالهما وقیل یحل له الجمیع لما ورد فی الاخبار الصحیحة اذا اشتبه علیک الحلال والحرام فانت علی حل حتی تعرف الحرام بعینه وهذا اقوی عقلا ونقلا ویمکن حمل هذا الخبر علی الاستحباب او العمل به فی خصوص تلک المادة والعمل بتلک الاخبار فی سایر الموارد والاحوط اجتناب الجمیع فی المحصور للتفصیل

الکلام

افادة الکلام فیه مقام آخر انتهی کلامه ره ثم ان بعضهم اسند الی الاخباریین اقوالا اربعة فیما لا نص فیه فقال التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا او الحرمة واقعا ووجوب الاحتیاط وصرح بعضهم بان هذا المذهب فیما اذا احتمل الحرمة وغیرها من الاحکام اما اذا احتمل الوجوب وغیره سوی الحرمة فهم مثل المجتهدین اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الی الاخبار الدالة علی ترک الشبهات واخبار التثلیث حیث حکم بالشبهة علی الظلم فانه کان حلالا فی الواقع بتقریب ان حکم الواقعة من حیث انها مجهولة لا من حیث هی والقائل بها واقعا نظر الی ان الحکم فانه یفید الحرمة واقعا ولا یخفی ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتیاط فلم یتحقق الفرق بین موارد هما فقال بعض المتاخرین ان التوقف عبارة عن ترک الامر المحتمل للحرمة و حکم آخر من الاحکام الخمسة والاحتیاط عبارة عن ارتکاب الامر المحتمل للوجوب وحکم آخر ما عدا التحریم کما هو مآل موارد التوقف والاحتیاط ومن توهم ان التوقف هو الاحتیاط فقد سهی وغفل منه اقول المراد بالتوقف السکوت عن الفتوی فی الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبیة والمبغوضیة والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلک اما یحکم باصالة البراءة او الرخصة او یحکم بلزوم الاحتیاط فالقول بالتوقف لا ینفک عن احد القولین اما عن قول المجتهدین فبان یحملها علی التوقف عن الحکم للواقعة من حیث الخصوص کما اشرنا سابقا الیه وذکرنا ان تلک الاخبار التی تفید المنع عن القول بالقیاس والغرض بیان المنع عن التعلق فی تحصیل الحکم الخاص بالواقعة من جهة القیاس ونحوه وهو لا ینافی الحکم باصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحکم بالعموم لما مر من الادلة المحکمة واما عن قول الاخباریین فبان یحملها علی ذلک ونقول ان الحکم العام من حیث الجهالة هو الاحتیاط اذ لا ثالث والمراد بالاحتیاط هو الاخذ بما لا یحتمل الضرر او ما کان اقل ضررا سواء کان فعلا او ترکا کما هو المتبادر منه فی العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصیصها بما احتمل الوجوب وغیره لا وجه له فالظاهر ان کل من یوجب الاحتیاط یوجب التوقف عن الحکم الخاص ومن یحکم بالبراءة الاصلیة عموما فان القائل بوجوب التوقف یوجب الاحتیاط ویشهد بما ذکرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملی قال فی الوسائل فی باب وجوب التوقف والاحتیاط فی القضاء والفتوی والعمل فی کل مسئلة نظریة لم یعلم حکمها بنص عنهم ع ثم ذکر فی باب اخبار التوقف والاحتیاط وفی الباب ایضا مواضع دالة علی ما قلنا فنقول المجتهدون والموجبون للاحتیاط کلهم متوقفون عن الحکم الخاص بالواقعة دون اعتمد فی ان الحکم العام کیف هل هو البراءة الاصلیة او الاحتیاط فاما ما یتوهم ان المراد من التوقف هو الافتاء والمراد من الاحتیاط الاحتیاط فی العمل التوقف

عنه الاحتياط في استقصاء الكلام في وجوب

فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا لانه
الحكم الخاص للواقعة هو هذا فالحاصل انه جعل التوقف والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى مجهل
فظهر انه ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى بيان
مطلب المحتاطين وهو التوقف عن الحكم الخاص وفي مع الحكم باصالة البرائة واما ادلتهم على وجوب
الاحتياط فيها انا اذكر الكلام في الاحتياط وفيه ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق ره في المعارج
العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط بالاحتياط
واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة
ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلثة احتج القائلون بقوله دع ما
يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم برائتها الا بيقين ولا يقين
الا مع الاحتياط والجواب عن الثاني ان نقول البرائة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان
التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا
بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه واشتغالها بالاحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم
بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا
عليه بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط
فيما لا نص فيه وتشبهه الموضوع للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول
بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به مختص بالاخباريين ولعلما يظهر من من النجاسة
بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد ره وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو مما ثبت
اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ تمسكهم بالاستصحاب والمسائل الناصرية وسائر
كلماته ومن ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان
المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب انه لا وجه بل المتعين انه مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من
حصول اليقين بفعله او الظن القائم مقامه للاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله
والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك والرافع والمزيل ايضا لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم
يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة ولا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم
او بالظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان

الالفاظ

الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه
الخطاب الشفاهي الينا حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب
الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي
في اكثرها مع انه قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريق العرف فانهم يكتفون
بفهم افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد الواقعي النفس الامري
او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا ربما يكون كذلك فيه
ذلك المحذور مع انهم ع كثيرا ما رأوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مراده فقالوا اين
يذهبون اني قلت كذا وهو منهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهمهم للمراد او الظن به فنعلم
من الخطابات المتوجهة الى المشافهين ان تكليفهم بما يفهمونه هم واعلمهم انه هو الصلوة مثل قوله
صلوا كما رأيتموني اصلي وامكنهم معرفته انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم كان
خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم في ذلك
الاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لا يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب
العدم لاصل العدم واصل البرائة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا رأينا الادلة متعارضة في
وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم
يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب
ح واما فيما لم يتعارض فيه النصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما لو شك في مدخلية شيء في العبادة
وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ويشك
في مدخلية تركها فيها منقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل برائة الذمة عن
التكليف برفعها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذه المقادير من الاجزاء والشرائط
فان تكليفنا ليس الا بتحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذه
المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا بتحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت من
ادلة وجوب الصلوة الا هذه المقدار من الاجزاء والشرائط اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك
والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال
ركيك لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاجتهاد وكلامنا في هذا المقام

بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة
الادلة على الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قرائة السورة لا يجدي في ضيق دون (الصلوة م)
هي الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما
اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة
يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نفي ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة
تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبرائة يصح فيما لو شك
في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها
وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم ع لا ينقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في بعض
الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في آخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق
من مثال الولوغ فللمفصل ان يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا با
السبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت
والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء
وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فانه لم يترجح احدهما على الآخر فنقول مقتضى الدليل الادلة
التخيير وهو مقتضى اصل البرائة واما استصحاب حصول الاجتناب فهو امر آخر وغاية ما يمكن
ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير
المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض
فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل في الاصل برائة الذمة عن وجوب التطهير الا بما يقتضي اشتغال الذمة به
وهو الغسل مرة والآخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع وهذا هو
مراد المحقق ره لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون
المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن
تحصيل الرافع بالظن الاجتهادي ومقتضى الظن هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين
العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي
يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فنقول آخر الاستصحاب وقولهم ع لا ينقض اليقين الا
بيقين مثله يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما يثبت رافعيته

لها في نفس

لها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعيته ما ثبت هو في نفس الامر مسلما لكن نقول قد ثبت رافعيته
بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب
في الموارد من جهة المطابقة لاصل البرائة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مثبتا للحكم
حكم شرعي كما يتوهم ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم
اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يتوهم ان استصحاب النجاسة واشتغال
الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البرائة
والتخيير بين الامارتين في المذي قد تعارضا في انه ناقض للوضوء ام لا فاصالة البرائة وعدم ثبوت (فان الامارتين م)
التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا
الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى انما يثبت بقاء الطهارة لو
لم يثبت رافعه الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال الوضوء التجديدي اذ الطهر مسبوقية بالحدث
فهل يكون رافعا ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى (الحدث م)
استصحاب الحدث هو العدم ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة
الا بالسبع ولكن استصحاب برائة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء
بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على
بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي
دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب
يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه قلت والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال
المال الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل آخر
فحاصل مراد المحقق ره انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت
الا باحد الامرين او بالاقل خاصة نعم يمكن ان يقال بما هو موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب
فانه تخيير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين
الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قلت هناك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما
او الترجيح للمتأخر فعلى ما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع
انما هو في موضع الاشتغال وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي نعم هنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق

الخوانساری فی شرح س بعدما اختاره هو ایضاً ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط فی ماهية العبادات ایضاً قال فی مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس فی رد الاستدلال علی عدم جواز التوضی به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة مع ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضی اليقين بالاتيان باجزائها وشرايطها التی ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوی اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه المتنجسة المتيقنة او المظنونة علی ما مر وهذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر بالوجه الذی قررناه نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنی ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة وكذا لو كان الامر انه الامر الفلانی مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد منه كذا فعلی هذا ايضا الظ وجوب الاتيان بكل ما يكون يمكن ان يكون كذا ليحصل اليقين او الظن بحصوله انتهی ما اوردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط فی اجزاء العبادة وشرايطها فی مواضع كثيرة ايضا ويمكن ان يكون مراده مما استثناه بقوله نعم الی اخره مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف فی تفسيره بانه وضع الكف اليمنی علی اليسری او بالعكس او غير ذلك ومثل من اشتبه عليه الامر فی وجوب القصر فی الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة واقول وان كان مقتضی النظر الجليل هو ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضی خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الله مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذی اتفق اهل العدل علی استحالته وكلما يدعی كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم فی القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع علی ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الله المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما فی امثال زماننا علی مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذی ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامری فی كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادی فی اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص علی وجوب شیء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين فی الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن ح قوله فلا يبعد ح القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانی يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات

فيمن فاتته

فيمن فاتته احدی الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور علی الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة الذی هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما علی المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة علی وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته معه ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب علی ترك جميع المحتملات لا علی ترك جميع الفائت النفس الامری حتی يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهالة المامور به يوجب استحالة طلبه ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل علی ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها وتاخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير من يحمل المفرد المحلی فی مثل قوله تعالی احل الله البيع علی العموم علی القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائت علی كل الخمس وكذلك الامر بعدم التكفير علی كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اتيانا بالاحتياط والتزاما للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شیء اخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا لفظا حتی يجری فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفی فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الی ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل علی العموم فقد يحصل بالتخيير لم لا يكون تاخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداء بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة علی التخيير وكذا الكلام فی الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل علی وجوبها بنفسها مع ان الغاية بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعی فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين فی الامتثال بالمكلف به سيما مع ملاحظة المخالفة فی الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات يخل فی الماهية فالنية والجهر والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب بوجوب تحصيل البرائة من نفس الامر فيكتفی بالظن مع تعذر العلم وهو انما يتم فی الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة فی العدد اقرب اليها من المخالفة ويدفعه ان غاية ذلك اقربية البدلين ومطلوبنا اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائتة لا ببدلها ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائت المعلوم مع تداركه فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت فی

الی اخره

علينا

فی الاتيان

من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا فمع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو ومجرد المطابقة فی عدد الركعة لا يكفی فی الاتيان به ٤٣

في العذر فيما بين الخمس بدلا عن القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احتاط الخمس على التخيير ايضا بدل عنها
واحد البدلين وان كان اقرب من الآخر وارجح لكن لم يثبت وجوب البدل عن القضاء ومما يتمسك به هنا
هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوئة المجهولة في جملة قطيع
ولكن النص ورد هناك ايضا بالقرعة وهو مشكل لمعارضته ايضا بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيها واما
الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها الاجتناب
عن الجميع للاصل ولقولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة
فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد
بين كونه من البعير او الفيل وكذا الكلام في صورة اشتباه القبلة فانه الاصل عدم وجوب الاستقبال حيث اذ
لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو
لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب نعم استدل المتهم على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص
صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر
والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارات
او اختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب
التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت
لما اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منها لو فرض ثبوت الامر فالمكلف المحتاط او
ان كان خرج بزعمه عن تبعة ترك الواجب لاجل اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب
الحرام واتيان الواجب فانه قلت وعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فيه
معنى لا استحبابا بل جوازا ايضا قلت التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين او نشك انه منه
فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فيه لا فيما لا يأتي بهما مجتمعا
باعتقاد انه احد الافراد المامور به وانه التكليف مردد بين كل منهما منفردا وكلاهما مجتمعا ليس عليه دليل
بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما من حيث انه كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي
الذي غايته التخيير بينهما في حال الاضطرار لفقد دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اتيانهما
رجحان ذلك فانه العبادة مشروطة به ويبني ذلك هو ان المكلف به هو احدهما تخييرا لكنه اذا فعلهما
لاجل الامتثال ثم فعل الآخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن

على
اتيانه بما يحتمل انه لكنه يبقى عليه تبعة
ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ريب
ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام
واحمل فيه م

مطلو

مطلوبا عنه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو
اتيان بما يدفع احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات
يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة يذهب السيئة فلعله احتياط بهذا المعنى وهو حسن و
يشمله عموم مثل قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما سيجيء بيانه ومن
هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول
عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد
في قواعده مع انه ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما للخلاف فان تعيين النية من المسائل الخلافية ولما
يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية المتقدمة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك
في الحدث قال الشهيد وطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث او الشك في الطهارات
بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب
انتهى هذا وللقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فاذن ولي منع الوجوب
وذكر الشهيد في ذكرى كلاما لا باس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخري الاصحاب
قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك
وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم يظفر بنص في
ذلك بالخصوص وللبحث فيها مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته بوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين ما
اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات
استبرأ لدينه وعرضه وقوله صلى الله عليه وآله للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين والذي
لم يعد اصبت السنة وقول الصادق عليه السلام في الخبر السابق انظروا الى ما يقضي عليه ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح
في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحايطة لدينك وربما يتخيل
المنع بوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ويريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين
من حرج وفتح باب الاحتياط ما يؤدي اليه وقول النبي صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروي حمزة
بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام ما اعاد الصلوة فقيه يحتال ويدبرها حتى لا يعيدها والاولى اقرب
لعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي صلى الله عليه وآله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل و

نقل كلام الشهيد
منه في الذكرى

تنتظر

ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان نهايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع
وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة ولان اجماع الشيعة عصرنا وما راهم عليه فانهم لا يزالون يعيدون
بعضا العبادات مع فعلهم اياها ويعيدونه كثيرا منها قضاء واداء انتهى كلامه ره اقول والنظر في
اكثر ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما تحقق في محله من المسامحة
في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير
المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ويشبه ما في حديث كلامه هذا ولكن
حيث ان الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط فهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه
فلا يظهر رجحان الاحتياط وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ليهم فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو انجى
للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك
ليس باحتياط وما دل عليه الدليل ما اقتضاه فليس باحتياط فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال
الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقته باقيا والشك في عدد ركعات الثنائية
والثلاثية ما دام في الصلوة وامثال ذلك كحكم بوجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما
مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها
وهو مظنون فلا يجب ذلك فيها الا لذلك او لاجل تساوي الطرفين واصالة البرائة مع الاتيان نص على المذكور
فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه
الجهة ولكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ليس بخصيص من هذا القبيل فالحق ان امثال هذه
المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة وقد اشار فيه الشهيد ره فان دابه في القواعد الاتيان بما يمكن
تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ليعم فقد ترى انه يذكر في قاعدة نفي
العسر والحرج في القصر والتيمم ونحوها وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في آخر القاعدة
اما ستارة الخنثى كالمرأة وجمعها بين احرامي الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين و
من هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره
هنا من باب مطرد شايع في الفقه يجري فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى فتريهم يختلفون
في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص وهي مكلفة جزما لكنها لم
نعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة

والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء

وفي

وقال في الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير
قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست رجلا على اليقين وكذا في
مسئلة الستر قال في الذكرى ره والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذا بالمتيقن للذمة وهكذا
ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف فخالف في الذكرى هذه الطريقة
في مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثى تتخير وبرائة ذمتها عن زيادة التكليف فخالف في الذكرى والاقرب
الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذا بالمبرئ للذمة وهكذا ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير
وبرائة ذمتها عن زيادة التكليف فخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر والاخفات فاوجبت
في مواضع الجهر وهو اولى اذ المرية لا سماع من يحرم سماعه واما ما ذكره من وجوب الصلوة على جميع القتلى
اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك فمع ان الاكثر
اعتبروا مراعات تكميش الذكر فيه للرواية الواردة في فعله ص يوم بدر في مواراة من كان منهم كالكافر فيه انه
لا دليل عليه حتى فالتكليف انما ثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على
من علم اسلامه نعم لو ثبت بالصلوة الاجماع على وجوبه اذ لم يتميز عند ملاحظة الذكر ليفهم مع اسقاط
وقد تعيين الامتثال فللوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة
وضعفه في الذكرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجرت عليها فيما
اختلف فيه من الاحكام فيستغني عن الاجتهاد فقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة
ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل حتى ان في
السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى الجهات للمتحير واما استنباط الفقهاء
والاحكام بالقرعة ففيه ما دل الاجماع على خلافه فخرج من العموم بالدليل كما هو صريح هو ره في عد كما
بعد ذكر مقامات مما يجري فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز
الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والمدفن مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المتزاحمين
في الصوالة ولمع استوائهم في الورود في المزاحمة في الدعاوى والدروس وتعارض البينات وغير
ذلك قال الا انه لا يستعمل في العبادات غير ما ذكرنا ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا اقول ما
ذكره ره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس فان كان ضعيفا
لكنه لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله ع دع ما يريبك

لكن ما ذكره اضعف فان المسائل القرعة في موضع الحكم بعد ما ثبت يتعلق الحكم به مطرد

الاحتياط

الى ما يريبك وفيه بعد سلامة السند فجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب
الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل وفي الفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب
كما اشار اليه الشهيد في القواعد وصار شاقا على المكلف فتحميل هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف
عن المؤاخذة مع ان ملة النبي صلى الله عليه وآله سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية معلوية
على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر
بينهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم
اعتبار نية الوجه ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتداد بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن
عدم التمكن بما هو مطلوب في الواقع من جهات الاخر ليتم وتصير من بعض اجزاء المركب قطعية نفسه كما مر
ذكره سابقا هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او
خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندع الحكم الا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان
الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير والاباحة والرجوع الى اصل البرائة لسا قطعا
فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تحمل الواردة على علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط
والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها وهو لا ينهاض للوجوب لضعف ممنوع مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية
على المطلوب بان يقال الريب هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجب قال الجوهري
الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون مفاد
الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه ان اردنا التشكيك فان
المناسب للعمل بالاصل او التخيير انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبرائة الا بما لا يوجب الشك والعمل
على ارادة ان لا يفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل يقين بعدم حصول المأمور به بالشك في حصوله
بعيد مع انه يلزم ح التفكيك بين الفقرتين فانه يصير ح يعني قوله صلى الله عليه وآله الى ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه
شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بانتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون
مسبوقا محله ثم اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات
ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح
الظاهر ان مراده عليه السلام هو ترك ما يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على
من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد هذا كله مع انه الظاهر ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن

فهو

فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان
من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال
والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البرائة فنحملها على الاستحباب
ومنها ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد
الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب فان
الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو هو فكما ان الاحتياط
لحفظ الاخ وتعاطي ما هو مصلحته مركوز في طبيعتك لحاجتك الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون دينك
ولا مانع لك من جهة الشرع من اخذ ما هو حائطة له او ليستحب انه تاخذ بما هو الحائطة له هو الحائطة
له بما شئت ومما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود وعن عبد الله بن وضاح
قال كتبت الى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق
الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي
فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة المشكوك فيها هي المردودة بين كونها من
شعاع المغربية او من نور الشمس فوق الافق اللائحة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار
الشمس بحيث لا يبقى ضوئها في الجبال والجدران ونحوهما وح فلا دلالة في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب
عدم الغروب وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر لصحة اطلاق
اشتغال الذمة ح فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك في تحققه كونه مكلفا
بالفعل فيصح ان يق لو فعل الصلوة ح ولا يبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت انه يرد
بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر بنقل ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل على الا
كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن
الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد
منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن
ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه
وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس من الدليل عند
مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فما ان الآن لا يمكننا الحكم باصالة البرائة حتى تتفحص

٢١٧

عن الادلة فكان لاصحاب الائمة ع اذ هم ليفهه كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل
وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعهم مثل مسئلة جزاء الصيد
ونحوه وقد عرفت ما يبين هذا المقصد في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث
بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما يثبت فيه اشتغال الذمة بشيء
مجمل له فردان والمطلوب منه فرد واحد معين عند الله مبهم عند المكلف وذلك محل الخلاف في وجوب الاتيان
بما يحصل التعيين ببرائة الذمة فقد عرفت بطلانه مما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت
كلام المحقق ونقله الاقوال كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران
عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان
فقال ع انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا
موافقين لهما او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه بما يحتاط لدينك واترك ما خالف الاحتياط
فقلت انهما معا موافقين للاحتياط او مخالفين له فكيف اصنع فقال اذن فتخير بين احدهما فتاخذ به
ودع الاخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او برائة الذمة عن التكليف
من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء في آخر الكتاب انشاء الله تعالى بل بجميع اخبار التوقف
الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ليس غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج و
تساقطها فيرجع الى اصل البرائة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظايرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك
بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة
اهي ممن لا تحل له ابدا فقال ع لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس
في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام
بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه
لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في
ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في
وان كان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **قانون** لا اشكال في جواز اعمال اصل البرائة
قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد

البعث النبي ص وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ عقولهم الى رضا
منهية عنها وكثيرا من الامور التي لم تبلغ عقولهم الى منافعها فحصول الضرر في تركها ما عدا بها فيه
مالم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في صحبة النبي ص او مستمرين في صحبته يترددون
في كون ذلك باقيا على حالة الاول او ورد فيه حكم ولا يحكم العقل ح بالاباحة جزما كما يحكم في الفرد لا بعد
الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيها الظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص
لذلك ولانه يوجب انطواء باب الشرع في غير المنهديات لو بني الامر عليه ولم يثبت لاعمال اصل البرائة
شرط غير ذلك ولكن بعض المتاخرين ذكروا لجواز العمل باصل البرائة واصالة النفي واصالة
عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها مجملا بكلام على الحاج اليه اذ لا يمكن توجيهه
ويطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يتوقى في
الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب
عن الاخر او يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الحكم
بالنجاسة والثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل لو فتح انسان قفصا لطاير فطار او حبس
شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان
يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله ع لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه
فلا بد للمفتي التوقف وللمصلحين لرافعة الصلح الثالث ان لا يكون ذلك الاجزاء عبادة مركبة
بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل
البرائة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى
فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال
ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصل البرائة عن ذلك الدين
يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل بل هو موافق لهما واما ما ذكر من الامثلة التي
اوجبته وقوعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قام على وجوب
اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كما
الدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه
فلا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة اخبار الواردة فيه كما تقدم

واما الثالث فالظ انه يرض فيما حصل الماء تدريجا والا فقد يبقى ماء في الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عنه بل يثبت بدليل وجوب التوضي فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيبقى الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرفا لحصوله في الواقع او ظرفا للعلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر ومنها هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يق اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية مقدمة او وقوع النجاسة وان الاستعمال هل هو بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان يعلم بها فيحكم ببقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايض كذلك فرض حصوله في زمان ظن عدم النجاسة وهذا لا قائلة فيه اصلا واما الثالث ففيه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البراءة مع ثبوت الدليل وقبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز فانه ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز فانه شك فيه فكان ايض كعدم ثبوت الدليل فلا يحصل لما ذكره والمشهور دخول ذلك اشباه ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما ما تحول قوله عم لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني عدم الضرر والاضرار فالمراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فعلى القصاص ضرر لكنه مع الجبران المسبوق فيه بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الحق والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يق انها ليست بضرر فان قلت ان المراد به النهي فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غايته العقاب على تلك الافعال واما الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييد بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايض كان معنى الرواية ح لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا يعني بلا جبران فكل ما رخص فيه الش ففيه جبرانه فضلا عن قدر الجبران اذ ليس معنى

الجبر

الخبرج لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الش واما الجبران يتعلق بمال الضار بمثل ما اضر به ونحو ذلك ففي كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التغير ثم كيف ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيبقى لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشتري ضرر بالبايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الثلثة المذكورة فيبقى يجب على المتلف الغرامة ولا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر فانه يمكن ان يق ح يجب تداركه من بيت المال ولا لزوم الضرر فيتعين التدارك من مال المتلف فيحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذه اللفظة التي رواها الاصحاب لا يدل الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها نعم روى البرنطي في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظ مع ملاحظة قوله عم لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والزام المضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المضر تحصيلا ليقين البراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو مم كما ذكرنا وان اراد قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى الخبرة لانه المحكم شرعا ثم انه لا يظهر من استدلال الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى لعباده ايض كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما ح فيلزم منه اضرار عبده وهو من اضرار العبد بعضهم بعضا ايض وح فيكون معنى الرواية لم يرض بعبادة بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقام ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم شيئا او توضيح هذا المقام وبيانه مع انه في غاية الابهام ونهاية الاشكال فنقول قد تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في موارد الكثرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد فالايات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله عم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة

الكلام في نفي العسر والحرج

اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع
قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حايط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان و
كان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله
فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص واخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت
الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها
عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه
لا ضرر ولا ضرار وليس فيها قيد في الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار
ولا اثم وصحيحة البزنطي وقد تقدمت معنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر
هو ما قابل الانتفاع وسيجيء الكلام في تفاوت معنى لفظ الضرر فالعسر المنفي عن فعل الله تعالى مثل رخصة
القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون
حرجا ثم ان تلك المذكورات اما من باب التكاليف الثابت نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فنفيه
راسا كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم
كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة
النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ورفع الشكوك والشبهات والتوقي عن اذيان الاباء
والامهات والثاني هل لها حد او موكول الى العرف واللغة والثالث انها مثل اصل البرائة واصل
العدم ونظيرهما فلا يعارض بها الدليل او هي من الادلة وعلى الثاني فهل يخصص بها ساير الادلة او يرجع الى المرجحات
لان بينهما من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف لم يرخص الشارع فيها لنا بادنى الاعذار مشقة
كما يظهر من باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج ونفقات
الوالدين وغيرهما وكذلك الاشكال من ساير الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام وامارتها
بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفية هي التي تزيد
على ما هي لازمة لطبايع التكليفات الثابتة من حيث هي التي معيارها طاقة متعارف الاوساط من الناس و
هم الاصحاء الخالون من المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما يثبت وبقدر ما ثبت وهو
ما لا يغفل عنه عامة الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج
والضرر الا ما حصل من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي

ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول

سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك المنفي اما من جهة تنصيص الشارع
كالقصر والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض
والبطيخ ونحوهما قبل الاختيار وثبوت الخيار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المراة من
دون نظر ولا وصف دفعا للمشقة الاقارب والمراة للحياء واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات
كالقبلة والوقت لا في الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات من باب الدليل لا انها فائدة
في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه فيحكم بالخيار
ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما تعارضت الدليل ثم انه يشكل
الامر في الضرر لو استلزم نفيه تضرر الغير بها اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم
بجواز ح ولا ولى ان يقال انه يجوز ذلك الا اذا لم يتضرر بالجار مع عدم تضرر نفسه بتركه واما مع تضرر نفسه بتركه
فهو اولى بعدم التضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما
وايجبها احتياطا فلم يظهر وجوب دفع الضرر على الجار مع تضرر نفسه فلا حظ الروايات الواردة في حكاية
سمرة بن جندب فانه ص اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول او بيع نخلته باعلى
القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر
الانصاري فظهر انه التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يضر نفسه حرام منفي نعم
نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من
رواية ابي عبيد ففي اخرها قال لما ابى يا سمرة الانصار اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن
ساير الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر
والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار
فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين
والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار
ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم
والضرار هو المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو
الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد
ضرارا مع ان الحرام هو المضادة من حيث هي واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما مر هنا وما اسلفناه

قانون

في الاستصحاب

الفصل

في اوايل الكتاب وماذكره من اثباته من النص فلا يجبر اذ فرد النص من كون شيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ورد في بيان العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ليفيد لا يتم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تميز الواجب من المستحب فيهما وكذا ساير الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها مما لا يخفى على من لاحظها فانحصر اتمام الماهية بضميمة الاصل قانون استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان استصحاب الحال هو كون حكم او وصف يقيني الحصول مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الاتية فلا يضرنا تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل في الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال فاعلم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية فما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منها اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما يتقيد بدلالتها على التكرار اولا وكذا الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال الا ان تم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من غرايب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل المرض في اثناء النهار مع شكه في انه يبيح الفطر ام لا وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح ثم انه لا استصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض او التابيد والدوام كالزلزلة ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب التنجس الكون الطهارة التي هو شرط لجواز المضي في الصلوة والتعبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه عما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيهما والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما بالجري في نفس السبب كالو شك في بقاء التغير كالو مزج المتغير جسم طاهر له لون او في سببه والمسبب اما هو الحالة

بيان مجرى الاستصحاب

المطلقات

لحاصلة

الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب في الاحكام الطلبية والتخييرية والوضعية وما يستتبعها من الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم الى اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت عن الشرع وضعي او غيره وهل يثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيل في نفس الامر من شانه ازالته وهو قد يكون مهيته معلوما ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا اصلا ونشك في حصوله او في صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا وسيجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار شيء اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمه في المقامات الثلثة قال العضدي معنى الاستصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته والاكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من راى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما ذكره وهو يظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين الاستصحاب لحال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البرائة الاصلية التي يسمى استصحاب حال العقل بل يحكي ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فليتأمل ولكن المحقق الخوانساري في ح س في مبحث الاستنجاء بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني برطوبة ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى ويدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ المطروح عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون وعدم التذكية في الجلد

بيان اقسام الاستصحاب

الابتدائية

ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي واصالة بقاء المفقود على حاله وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة
بقاء المعنى اللغوي ليس خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول
دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم
في زمان لوجوده في زمان سابق عليه بكلا قسميه الذين نقلنا هما عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب
بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا
معين في الواقع بلا اشتراط شيء اخر فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود
ملجعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل
الى غاية مثلا فعند الشك بحصول تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال
والخروج عن العهدة فما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال والخروج فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك
ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الاتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على ما ذكره
القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه
ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض
ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب
حصوله في زمان اخر لولا عروض شك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم
مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم
مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر
ام لا فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله
الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الفلاني الاخر ليس مزيله ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت
استمراره انتهى فظهر مما ذكره المحقق في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة
بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف
النجس بان المضاف قبل امتزاجه بالكثير كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان
اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكثير المفروض
بعد سلب اسم الاطلاق عنه يفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع
لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا لما دل الاجماع على ٥١

لم يحصل م
على حجية م

استمرار

١٥ استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقات فالحكم مختلف
فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول
التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار
بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه لكن وقع
الشك في وجود الرافع والثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض
الاشياء هل هو فرد له اولا والثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل ولكن وقع الشك في اتصاف بعض
الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون شيء
الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل
ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو
نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين
بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك
في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما
يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون
في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر الا فيما
ذكرناه وهو ليس بدال على انه يجوز العمل بالاستصحاب في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن
شك في وجوده فيظهر منه في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا ومحصل
الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا والثاني عدمها مطلقا والثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون
الامور الخارجية والرابع العكس والخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع والسادس
الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره والسابع الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة فحصل الشك
في حصول الغاية والثامن الحجية فيه اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر
هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان
ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو ما يرفعه فهو مظنون البقاء
وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان

الاول
لنا وجوه من الادلة

وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزاير والبلاد الواقعة فى السواحل والقراض وغير ذلك
مما يتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول
فى الآن السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعدام
والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها وتفاوت مراتبها
فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه فى الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ
زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضى مقدارا
من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضى مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا
اخر وللدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذا للرطوبة فى الصيف والشتاء وهكذا فهيهنا مرحلتان
الاولى اثبات الاستمرار فى الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار فيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت
ظن الاستمرار فى الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار
خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذى هو من جملتها فالحكم الشرعى مثلا نوع من الممكنات
قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكنات وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن
الموالى الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة ساير الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم فى استصحاب
الحكم الشرعى فنأخذ الظن الذى ادعينا من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب
اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام ساير الموالى وعزايم ساير العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من
جهة الغلبة فى الاحكام الشرعية محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الا
بمعنى انه ليس احكاما آنية مختصة بآن الصدور بل يفهم من حاله من جهة امر خارجى عن الدليل
انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار بعادا يأمنا منه فى موضع
غير عديدة انه اكتفى حين ابتداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان
من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده
هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الآمر بالاستمرار وكذلك
الكلام فى موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان اغلبه البقاء يورث الظن القوى ببقاء ما هو
مجهول الحال ولما لم يمكن وجود الممكن الا بوجود علته فنعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها
موجودة اما بكون علة الوجود هو علة البقاء على حسب معتاد المعلول او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن

مثل مخلوقات ... ذات بارى تعالى
... ودوام البقاء ...
ان يق

ان يق ذلك فى الحكم الشرعى ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القراين الخارجية
كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا آخر وهو نفس القراين الخارجية من تنصيص آخر او
اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء فى كل ما ثبت وقد اثبتناه من كل سبب
الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر انه هو الغلبة
على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل لتلك الافراد الحاصلة انما اللايق بالبحث اثبات
حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا فى مباحث الاجتهاد
حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو
فيما نحن فيه ممنوع اول الكلام وان كان هو ظواهر الايات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها
فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر
معنى اللفظ فى الجملة لا عموما ادعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور
فاى دليل على حجية الاحجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرناه تتمة غنية عن الاعادة فيما درب جر
واما ما استدل به الاصوليون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره
المحقق من ان المقتضى للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم الشرعى والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته
فى الثانى اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له
فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن المعارض دافع انت خبير بما فيه اذ المقتضى للحكم
الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى فى الآن اللاحق فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض
كونه مقتضيا للآن الاول فقط فلا معنى لاقتضائه فى غيره وان اخذ كونه مقتضيا فى الجملة مشتركا احتمالا
وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع فى اثبات الحكم فى الآن اللاحق من جهة المقتضى بل عدم
المقتضى هو مقتضى العدم كما اشار اليه الثانى الاخبار المستفيضة عن اعتناء الدال على حجيته الثانى
مطلقا عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة
والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت
العين والقلب والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شىء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه
قد نام حتى يجيئ من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين منه

باللام

بيقين اخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى حقيقة في تعريف الجنس فجواز تعلق الاحكام بالطبايع واضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فعدم القرينة على الخاص الفرد المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب السلب الكلي نحو مع ان كونه قوله ع ولا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وحمل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة اللا التكرار مع ان ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ان المعهود هو التشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يتم تكلف فيه نوع استخدام وهو هنا في اللام والحاصل انه لا ينبغي التأمل في حصول الاشكال في العموم في اليقين وكذلك لفظ الشك فانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فلما كان حكم الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلاة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام ع الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة وتوجيهه ع الى بيان ما يتحقق به النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو شانهم ع ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق به الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري من ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه انه كذلك في استصحاب القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت او ما اختص بوقت بان فان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان المتعرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عندها

لكنا

لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان لا جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع فمع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وفناؤه انما هو بعدمها فحاصل هذا الايراد هو الاستدلال على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى آن حصول الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجودة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم مع فقد عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلامنا فيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان ذلك المستدل ايضا فان الشك فيما افرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحابه لاحتمال تحقق القطع بعدم الحكم السابق لا باستصحابه لا يقال ان الشك قد يحصل بنفس الدخول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا اليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المتوقفة على عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن الاول لا بشرط الآن فالقدر المحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول فيفيد اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض فيما لو فرض فيما افرضه المستدل ايضا لانه يصير الآن المتاخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه ام لا بمحض في الآنات المتقدمة عليه وفي الجملة فالحاصل ان ما ذكره رحمه الله في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولاه لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس باولى من ان يكون المراد من

وجود المزيل والشك في كون الشيء مزيلا كما توهم ولم يتعرض لبيان عدم الفرق وسببيته

لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما اشرنا بل هذا اوضح واظهر وهو المتبادر منه واما قوله رض
في جملة ما نقلنا عنه سابقا قلت فيه تفصيل فرجعه ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين بان الفرق
انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اولا بالشك اه كما قد يتوهم بل الى التفصيل في الصورة
الاولى والفرق بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه مهية واحدة والشك في تعدد
مهية المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسببيته واما ذكره المحقق السبزواري من الفرق بين الاقسام
المذكورة في كلامه فهو مما لا يرجع الى محصل فلنذكر اولا امثلة للصور المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق
فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل المذي
من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسلهما بماء السيل المشكوك
في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف انه حرام فان
الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وافرادها الواقعية ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث
لو علم انه مغصوب يتيقن انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية المحازة من دون تعد يتيقن انه حلال
لكنه بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين الذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود
المجهول الحال فرد من اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح
اذا وقع في المملحة مطهرا واقول ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة
الاولى فان كل ذلك من موارد نقض اليقين بالشك قوله ره بل انما حصل النقض باليقين بوجود
ما يشك فيه انه المتبادر من الخبر ان موضوع الشك واليقين ومورده شيء واحد فاليقين بوجود
المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لا بد ان يلاحظ
بالنسبة الى الطهارة فمراد من لا يفرق بين الصورتين ان وجود المذي بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك
بزوال الطهارة التي كانت يقينية فقد صدق تواردهما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة ولو
فان الشك في تلك الصورة كان حاصلا قبل الخ فيه انه ما كان حاصلا قبل هو الشك في كون
نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الثابت فانما يحصل بتشخص الشك الحاصل
من جهة يقين حصول هذا الشخص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم للشك في
رفع هذا الحكم الخاص بحصول الخاص بعد الحكم الخاص فهذا الشك لم يكن من قبل فصدق ان اليقين

الخاص
الشيء الخاص

انتقض

المقدمة ٣٨

بحلط

الثالث

انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر وما ذكرنا ظهر ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك
المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة ٣ الاخرى وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من يب
وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة بما يقرب من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى ايضا وهي مذكورة في
باب السهو في الثلث والاربع من في عن احدهما ع قلت وان لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز الثلث قام
فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما
بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم باليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات
وما رواه الشيخ ره عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي
يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية
وما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن
ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد
عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا عن امير المؤمنين ع
قال من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر
في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني
ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابوابه وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع
اعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتاخرين
بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن
استقرائها والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق
وهذا ليس من القياس في شيء بل دعوى كل من الروايات اشعارا او اهلية لو لم نقل باستقلاله في
الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها واذا اجتمع الظنون الضعيفة تتقوى في غاية القوة ويصدق
عليه انه ظن حاصل من كلام الشارع من التاييد والدوران اوبحوهما وانه شتت حجيته من عموم ظن
المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب
وجود الحكم في الان السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق

لانه حرام لم يكن مظنونا في نفسه وبينها فرق بين في الرواية فان قوله ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه

قذر وقوله ع الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر ومع انطباقهما على الاستصحاب اذا

جعلنا الكلام المراد انه كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل السبب

اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان اخر ان يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء لك

حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه

بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم انه مجهول الحال وطاهر من حيث هو هذا الفرد

حتى يحصل العلم بانه الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في

انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان او الجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او

النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجيس الماء القليل بملاقاة

النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله

ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا

او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه قذر بملاقاة ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند ترشش البول في اصابته بالثوب

الثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصف بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة

ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصف با

النجاسة بسبب ملاقاتها النجاسة ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على

الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصف بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب النجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام

فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث

كل مجهول الحكم بكليته وبتشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليتها كالكلب

والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن آوى فهو طاهر حتى تعلم

انه نجس وكذا المعاني الثلثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين

لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لم يتعلق بحكم الجزئي من حيث انه كلي او فرد لكلي

نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذا يقيد هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت

من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة و

القراين وهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك

ا. انه لا انها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر وانتفاض حيث

بعنيه

الفرق

الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققنا في

اوايل القوانين بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذا العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي

فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا سبب

العلم ولا ريب ان كلام المعصوم ع مبني على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فيمكن

ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر باليقين السابق حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او

كل شيء اشتبه بين امرين طاهر ونجس فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى تعلم من جانب آخر انه حكم

النجاسة مع ان المعنى الثالث يساوق اصل البرائة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل

بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص فهو يناسب المعنيين الاولين

لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص واما المعنيين الاولين في البناء

بان يقول كل شيء مجهول طهارته ونجاسته سواء كان كابن اوى والفارة او كالجسم الآخر المشكوك الملاقي

بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى تعلم من الخارج حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم

ولا ينافي شيء منها لعدم الخصوص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهل

بالحكم الشرعي اما جهالة به من حيث الخصوص او جهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد

وضوحه في كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف

الجهالة ولابد في ذكره ارادة كل منها ذكر لفظ يدل عليه فلابد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول

العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص او الانواع فليس ظاهرا في ارادة الكلي ولا الجزئي في ملاحظة الكلي

فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهرهما فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع

ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم فان العلم

بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية

الحقيقية ولذلك قال ع في بيان حكم المجهول محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه

حرام مع انه حرام مع انه حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذا

على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف

ارادة معنى الثاني فانه تاسيس كبيان الحل في قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما يبعد

ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر انه لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت منافية

الكتاب م

لا ارادة ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقات لا وفعل ماض مفيد لتجدد حصول القذارة فيفيد ان

الشك انما هو في انه هو النظيف او القذر لا في ان الشي حصل له القذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة

معنى عام يشمل المعاني الثلثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على

المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذلك ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام

يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب

ظاهر وكذا على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية واما المعنى

الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذ علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله

بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن

يستيقن بنجاسته وقد مر صحيحة اخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انه

ثبت بالاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب

والجسد والشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما يشهد به ما لم يعلم بالمنافي والحكم ببقاء علاقة

الزوجية في المفقود وكذا المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة

علمهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل بها لتحقق علته او لانه اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا

قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت في خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية

ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما يتم لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب والانصاف

ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب

وبالجملة الادلة التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريبة في حجية الاستصحاب

وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل

ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسئلة الاصولية باخبار الاحاد وربما منع بعضهم

حصول الظن منه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات

حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل التحقيق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت

الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية لا يثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق

خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه ففيه انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج

اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية فهو دليل

الثاني

الثاني من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية

مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان ذلك في مثل هذه الامور التي ليس حكما شرعيا

وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج فيها هكذا

قرر المنع المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس قال ايضا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية

لا عبرة به اقوى وفيه ان اليقين والشك عامان سيما في رواية الحضرمي وبعد كون المراد بيان حكم

الامور الخارجية سيما اذا استلزمها للاحكام الشرعية مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامهم

كما يرجع في الطهارة من الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم

وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات

مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في

موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة ولا

لا تدري لعله شي اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع

الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكر فرقة من الاخبار التي ذكرناها ان هذه

الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث

بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو

ذلك كما هو ظاهر من احاديث المثبتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية انتهى فيظهر مما ذكرنا حجة القول

بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول ايضا بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في

الان المتاخر يحتاج الى دليل فلو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايضا لما حصل هنا الخلاف فالخلاف في

المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في

حال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم

دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الان المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير

ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتاخر

بعمومه فهذا الاستدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم

في الان المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحاصل انا لا

نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الان المتاخر ولا نقول ايضا لا بد ان يكون

نقول
المسئلة في الان الاول ليست اجماعية بل ان الاجماع ليس كالنص كاشفا عن حكمة واقعية اوجبت صدور الحكم
عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالان الاول بان يكون الاجماع بشرط الان الاول وعدم انضمام
الان الاخر اليه وكذلك النص بل انما ثبت مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا نقول
بان علة حصوله في الاوان المتاخرة هو حصوله في الان الاول لعدم دليل على ذلك بل نقول ان الظن
حاصل ببقاء ما ثبت في الان الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد وتتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك
عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما
ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره بحيث لا يحتاج الى البيان قد
ظهر مع جوابه مما مر وحجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره
فقد عرفت مما نقلنا عن ح س وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في
الواقع بدون اشتراط العلم بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك و
الثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال الا بالاستصحاب الى زمان حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم
وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يستلزمه من الاحكام الوضعية فلان عدم
اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بها سنة او واجب واجبا كان او مباحا او غيرهما
ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البرائة اليقينية
بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران
نفس الحكم واجرائه الى الغاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا
ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لابد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى
القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في
وجوده الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبرائة الاصلية الا بالامتثال
في زمان الشك ايضا فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثل فيما فرضه بخلاف ما فرض استصحاب القوم
ففي استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة لا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال
انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول
لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال
به الا باتيان جميع اجزائه سواء حصل اليقين بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان

امكن

امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البرائة فكما
انه بالذات رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابا ام لا فشغل الذمة ليس يقتضي ابرائها
سواء اعتبر استصحابا ام لا وانما اكتفى ح بحصول الظن بالامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني
هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية
الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا كلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا
اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح س بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا
ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد
من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي
الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية
المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء
معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ويعلم ايضا
عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المردد فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى
حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد
في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك
او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء
والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص
اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون الى وجوب شيء اخر
دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح
لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر
او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية اقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل
العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلناه من بعض كلماته فح ثم ما يدفعه بعينه
ره بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك فلاحظ وتامل هذا ولكن التميز بين
الموارد ومعرفة ما يجب فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين

يجري

بالبراءة وان المكلف به في المتردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا
يترك مجموع المحتملات فكيف الاتيان بالبعض امر منهم مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة
ونهاية الندرة وان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا
وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا كما استدل القائل بوجوب ثلثة احجار في
الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة فيقال
له لا نسلم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد
التغوط الا مع حصول احد من الاشياء الثلثة اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة احجار طاهرة او التمسك بطاهر
فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله المبهم عندنا فيقال الاجماع على ذلك
مم بل انما نسلم الاجماع على ان ترك المجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك
بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا من المحقق الخوانساري ره هو كما ترى من
المحقق ره في اخر كلامه بعد بالاحتياط والاحجية الاستصحاب مطلقا واستحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا
رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان
اراد انه رجوع منه مطلقا كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في
الاستمرار وهذا في الاستصحاب واما حجة القول الاخير وصوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي
هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه
فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور
وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال لانه قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد و
مقداره فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى اقلها استعداد للامتداد وههنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب
التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله به ببركة دين الاسلام والصادعين به ع وهو ان بعض سادة
الفضلاء الاذكياء معاصرنا بما ذكر في حكاية ملجرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او
النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوته
في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المنقح من انا لا نقر بنبوة نبي لا يقر
بنبوة محمد ص فموسى وعيسى الذي يقول بنبوته اليهود والنصارى نحن لا نعترفه بل نعتقد بل
بموسى او عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد ص وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق

فانه

كتابه
فانه قال له ع ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منها شيئا قال الرضا ع انا مقر بنبوة عيسى و
ما بشر به امته وما اقر به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشر به
امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وتشخصه او موسى بن
عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله
نبيا وهذا القدر مسلم للطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واتيانه بدين بين ان يقول
بنبوة محمد ص ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم و
بذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هوينا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم
جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله و
لم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله انت نبي وصاحب ديني
الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ص وان
يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد والى
له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه لعنه فاما الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن
الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة
اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنات بمثال لتوضيح
المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او من البهائم
او الحشار او الديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوانات
عمرا فمتى ان الفرس اطول عمرا من الغنم والحمار اطول عمرا من الخطاطيف والغراب من الديك
وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دود قز
فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابه الى زمان تعلم فيه بقاء المولوداء
اجيرا ابد لك بطل تمسك اهل الكتاب او على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان
القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلثة مع امكان كونها
النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص كيف يجري الاستصحاب الى اخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك
سابقا لا اظنك ان ادعينا ان الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان نقول يمكن ان
يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك فيقال ان الاحكام الواقعة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها

ان ثبت كونها مطلقات لم تكن مقيدة الى وقت خاص واتفق علينا او ممتدة الى آخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي في ثبوتها لما علم فيه استمراره فيظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقراءها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل وهذا مردود عليه في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد بل انما اتفق علينا وسلمه من الاصنداد القابل لان عدة اهل الابد هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب في الدوام لا يستظهر علينا الخصم بما نبهنا عليه فان قيل فو لكم بالنسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان اخفاء المدة وعدم بيان الامر ما خوذ في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولنا بقبح النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابهما ناطق به لا ان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكرا لنطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم واطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ بناء عليه فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا ينافي ما قدمنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا يفهم منه الاستمرار وجوب قبول رسالته صلى الله عليه وآله وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم الثاني قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغاير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة القليل المتنجس اذا تم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كالانائين المشتبهين فالاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا فحصل الشك في الوجوب بسبب الجهالة به في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فالظاهر انه لا مجال للاستصحاب وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على ذلك بان النجس او الحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود او التراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة

الثاني

بالملح

بالملح او العذرة بالدود او التراب والرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا او غنما والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فتحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية وحقيقته فقد تراهم يحكمون بطهارة الخمر دون الخمر وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس بأخفى من تبدل الخمر بالخل ان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا غرض عويص لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقايق عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا يتم فيما كان مقتضي الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالهما من النجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع الكلب نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس للاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لاقى نجسا بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقايق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما ما سبق ماهيته كالطحين للحنطة او منضوجها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل حقيقته ايضا وان ثبت تبدل الحقيقة عرفا فيتبع فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وسنبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ثم دلالة الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا لشيء آخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يبق بحالها حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه فيرجع الى ساير الادلة ثم الاصل وبما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهاهنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع

ذلك

مع عدم تعود دم لاغلب هذه الاماني بطنها من جهة المص الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك المقصود المعارض لاعدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب

الثالث

الثالث ذكر بعض المتاخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت حجيته على معارضه فذكر هذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه يترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكره في شرايط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه انه لا اجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم وهو في الاستصحاب ثم الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا بالحال السابق مع ما ورد من الاخبار المتواترة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كلية وذلك لا ينافي تقديم على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم انه اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم نلاحظ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجود الاول فاذا تحقق الدليل يبطل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء ح ولكن يرد عليه انه لا اختصاص فيه بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه وهو عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فانه كان يقينا واقعيا فهو ليس غير يقين من رفع اليقين وهذا مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا فاجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ظاهر ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه فلا اختصاص له بالاستصحاب فان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب امامه.

كونه النجس بالحكم لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقاوم ما دل على نفي مؤداه بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا ومما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضوع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في موتة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزم للطهارة فان ثبت مرجح للاصل فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي ولا ينبغي كل منهما على مقتضاه في غيره ان لم يحصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي الحكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا ومما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك مما يعاضد عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في زوال النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب الطهارة السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب ح محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة ينجسه لانا نقول المحل ايضا بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى ممنوعة وان المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة ايضا كذلك ممنوع ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمذكى الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لا استصحاب الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد ففيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك لا يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضا مع ساير المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بانه اقر على نفسهما بما

يجرمون عليها او نكو الزوج ونحو ذلك قانون الاستقراء هو الحكم على الكلي بما يجده في الجزئيات وهو اما
تام واما ناقص اما الاول فهو ما يجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقول الجسم اما حيوان او نبات او جماد
وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته
لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو ما يفيد الظن
الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة
منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كلما
وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكل بذلك مطلقا ويترتب عليه استحباب الوتر بجواز فعلها على الراحلة
والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي كما لا يخفى وقد اثبتنا مشروحا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب
القياس
حتى يشمله ادلة حرمته قانون القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة
اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو
اي بينت مقدارها
علة ثبوت الحكم وهي اما مستنبطة او منصوصة اما الاخير فسيجيء الكلام فيه فاما الاول فذهب الاصحاب كافة
عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض العامة حرمة العمل به وذهب الاخرون الى الجواز وربما
يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول
الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها على
حرمته بعد التسليم انما نسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة
على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رواها العامة عن النبي صلى الله عليه وآله والخاصة عن الائمة عليهم السلام منها ما نقله البيضاوي
وغيره عنه صلى الله عليه وآله انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا
ذلك فقد ضلوا وما رواه صاحب المحصول انه قال صلى الله عليه وآله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة
قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها
لا حاجة الى نقلها وما يترائى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة
بالتي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضروري من المذهب
بحيث لا يختلجه شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينادون في كتبهم الاصولية
والفقهية بحرمته مستندا اياها الى ائمتهم عليهم السلام ونحن نثبت اولا حرمة القياس كساير اصول ديننا
العليا
ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل
بالظن

بالظن
لانه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحنا مستوفى في مباحث الاخبار
وبذلك يتخلص عن الاشكال في ان دليل وجوب العمل للمجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق
وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه
من طرق استنباط العلة في القياس لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار
من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد نرى الشرع حكم
باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الابدال النجسة والمني والبول وجمع
في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغايط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه و
امر بقطع اليد للسارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة
الحكم من دون تنصيص الله العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة قوله تعالى فبظلم من
الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم
حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات
والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروه مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول
واما الايات فلا تنافيان جواز القياس وامكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وفيه و
سنبين ان علة الحكم قد يكون غائية وقد يكون فاعلية وقد يكون مادية فالقياس يرجع الى
ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة الى حسن او قبح في نفس الفعل فيمكن ان
يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي
هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه
نوع مجاوزة وعبور من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فان اريد منه التجاوز من حكم الخمر
الى النبيذ ومن البر الى الذرة لكان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن
عالم فضلا عن الله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع انه تعالى لم يرد عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد
بقوله تعالى
لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك
استدلالا بالقياس ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي صلى الله عليه وآله لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية

ذكر حجية منصوص العلة

البشر لهذه الرتبة اداة ايثاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات
وقياس القياس في الاحكام الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر
القياس في الجميع واحتجوا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من غير نكير وهو مم
بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فقطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب
ائمتنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرايط القياس واقسامها
واحكامها فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في حجية منصوص العلة اعني ما استفيد علة
الحكم من كلام الشارع قبالا لا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا او نصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله
لعلة كذا ولاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن ان يراد به المعنى المقابل
للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم ثم لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حدة واختلف
الاصحاب فمنعه المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وقال المحقق اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال
يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده
بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتأخرين ولكن عبارته في مبحث الصلوة في ملك الغير تشهد
بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يستفيد الظن حيث جعل من افراد الماذون فيه لحصول الاذن
بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد له ان المالك لا يكره واعترضه في الذكرى بان ذلك لا يكفي بل
يلزم العلم بالرضا واما العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق فقال ان العلة كون المقام خاليا
عما يفيد اشتراط شيء آخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام المحقق وكيف كان فوجه
حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل ح يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيتم
ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان النبيذ
مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما دعوى اطلاق من قال ان المتبادر من التعليل هو ذلك
فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لحصول الترجيح ما لم يكن على نظم التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة
الى اخراجه بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن
مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر ولهذا قولهم حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل
الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر ولا الاسكار الحاصل في
غيره وتوضيح ذلك ان الضمير قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد

كليات

كليات متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد يريد بالاضافة
مقصودية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيتم حرمت الخمر لاجل اسكاره
لا لاجل كونه ماء العنب وقد يريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد
لا الفرد الاخر فيتم حرمت الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا للاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر
من اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل محض احتمال لا
يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان يكون هي الاسكار في المثال
المذكور فيحتمل ان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة فان لم نقل بحصول
القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا
اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه اقصر من ساير الظنون واما دعوى المحقق واماثله
الى العراء عنه على ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها لخوف من الوقوع
في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة
من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته و
الحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل لهذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا
وكذا الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فدلالتها موقوفة على ثبوت
الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم وان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة
الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلحهم انهم ليشمل ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما
ومن المعلوم ان ردعهم عنه انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة
عقولهم القاصرة لقصور العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولم يتمسكوا من تمسك
بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول
فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة
بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بدلالات الاخبار تعارض من وجه والاقوى
لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان منهم من قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة
من الشرع بعنوان الاستقلال واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار
مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ظاهر في

واعترضه صاحب المعالم بان السيد قدس سره معترف بانه تفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة
لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تبنى على الدواعي الى الفعل او عن
وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر
مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه
دون وجه وقدر منه دون قدر وقد تقرر هذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه
الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي
بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان النزاع في افادة العلة
الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهم بعض المحققين
ليس هو ما ذكرنا في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص
لا مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد
الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة
العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية منه ولكن المراد منها اعم فيرجع
النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره المتاخرون يرجع النزاع الى تفسير قوله لانه مسكر مثلا
ثم ان العلة المستفادة قد يكون من جملة العلل الفاعلية وقد يكون من جملة العلل الغائية وقد يكون
غير هذه كلها داخلة في المبحث ووجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي
ينبغي ان يكون من العلل المادية فقوله اذا وجد طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب
الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذلك اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان
الصلوة علة غائية والمراد بالعلة هنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذلك تحريم الخمر من
الموجبات وكذلك لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو وجه القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار
ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذلك ما
البحث واسع لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية تقتضي عدم التنجس وبالجملة
تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة
بشقها الى غيره اذ لحصل فيه العلة وفي الثالث في الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام
ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو ولا يتخلف عنها اينما وجدت

ولا يثبت

تاسيس

ولا يثبت بدونها ابدا وقد يكون علة لتشريع عبادة والاساس وبعبارة اخرى يؤسس اصلها
تشريع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك
الاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يهجم سارق وان لم يهجم السارق
الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتسنين العدة لاجل عدم
اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركها اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي ايجاب شيء
آخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية تنبيه لمعرفة
العلة طرق مقررة عند القائسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما تستفاد
من جهة الشرع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد
من الاجماع فكثير مثل ان التعدي من قوله ع لغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل
البدن والازالة عن المسجد والماكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب
الغسل عن الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما
الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او بسبب التنبيه والايماء
المحسوب من الادلة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة
كذا او لاجل كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او اذن كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كان
هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول
هنا ايضا ان الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على
التعليل دفعا للاستبعاد كقوله ص للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة
فان السؤال عن مثله ص يقتضي الجواب المطابق لجوابه لا ابتداء يكون لحصول غرضه فكانه قال
اذا واقعت فكفر ولكن هذا اللفظ دال على التعليل ولكن تقديري فان كان دونه في الظهور
الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن
هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية
بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي سمي تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث
حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قال صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم
منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة وكذا لا

لمعرفة العلة طرق

الاول المستفاد من الشرع

لا مدخلية في الاعرابية اذ الهندي والاعرابي حكمهما واحد في الشرع وكذا كونه المحل اهله فان الزنا
اجدر وافرط الحنفية فقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول
ثبت انحصار العلة مع القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام
في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم باولوية لزوم العتق
في صورة الزنا ثم وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم
الحكم بان الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه القتل او الرجم او الكفارة
او غيرها فيحتاج تعينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام
وحجية هذه الاستفادة يثبت بما يثبت منه حجية ساير الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط
اعني الغاء الفارق واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه ع سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر
فقال اينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم اعني قوله ع فلا اذن بالنقصان ينبه على ان علة
منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن وكلامنا
لاستفادة العلية بدونهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس
سهمان ومنها ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله ع لا يقضي القاضي وهو غضبان
ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة العلية لاعتبار امثاله
النظير وهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له ص ان ابي ادركته الوفاة وعليه
فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه
ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سالته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس
فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث فيفهم منه ان نظيره وهو دين الله علة للنفع

الثاني المستفاد من غير الشرع الدوران

واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهو وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود
والعدم وسمي الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كالاسكار للخمر فانه دائر معه
وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام
وقد يكون في محلين ككون الشيء مكيلا لحرمة التفاضل فان التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة
والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض

الدورانات

الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المساوي وعلى المعلولين المتساويين
لعلة واحدة فالحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصلا وبيان الملازمة ان الاقتضاء ان كان من ماهيته فلا
يمكن التخلف وان كان من خصوصية محل خاص فلم يستفد من الدوران والانصاف ان حصول الظن بكليته
منه مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس
ذلك من جهة الدوران من حيث هو

السبر والتقسيم

ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف وادعاء الاستقراء
الانحصار فيها او سلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع
انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها الا المدعى وهو في العقليات
كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادته الظن بالعلية في الشرعيات واحتج
المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى
الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به
واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان
الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة
غير احدها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على
شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن
ولكن لا حجة في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت

تنقيح مناط

عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا ولا كذا وكل ذلك لا اثر
له في الحكم وهذا هو الذي يسميه الحنفية استدلالا وسماه الغزالي بتنقيح المناط وهو انه يقال هذا الحكم
لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل من الفرع
والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه
وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع

تخريج مناط

في ذلك انما يكون من جهة امور خارجية كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط
الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره
كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع
القصاص ويسمى مناسبة واخالة لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن

تحقيق مناط

واما تحقيق المناط فهو

في القياس بطريق الاولى

عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع المسئلة الثانية في القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل وقد يظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا انه لا فرق بينهما الا الذكورية في الاصل والانوثية في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل بالقتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه محل تامل واضح لانه اذا كان العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم نعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفي بوجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينفى هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم يكن في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة في الحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص العلة ولا بد ولا عن اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس الامر او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة فالقول بحجية القياس بطريق الاولى

اما من جهة

المستقل بعد

اما من جهة محض كون العلة في الفرع اكد فان كان استنباط العلة من مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة النص او الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيرهما مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص العلة وما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة يعني انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال المدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة يقويها وح فيمكن ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور باشدية مناسبة العلة للحكم في الاصل فينفي الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيها على العلة وانتقالا من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنها قوله تعالى ومن ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار دون العكس فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الاعلى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدم التادية مما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من طريق من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر المرتضى حيث قال بعد نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نفوا انه علة محضا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى فان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور كونه قياسا واندراجه تحت ما دل على حرمته من الاخبار وان لم نسلم ثبوت الاجماع والفرق فيه

وذكروا له امثلة

كما نحن فيه وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود مثلها في الفرع

سيما مع ورود الاخبار بخصوص ملكه بل الفرع الممنوع منه مثل ما رواه ... في باب الديات عن ابان قال قلت
لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون
قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون
عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال
يا ابان هذا حكم رسول الله ان المراة تعاقل الرجل ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة
الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله ع لابي حنيفة
لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحايض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة
فكلام من ترك هذا وكثير من استدلالاته كاستدلال غيره من فقهائنا في كثير من المواضع يأبى
عن حمل قولهم على ما كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على
الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية على ان كثيرا من تلك المواضع انما يثبت حكم الاصل
بالاجماع او بلا نص دليل اخر وليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او التنبيه
او يثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد ترى هم يستدلون في مسئلة كون
الزنا بذات البعل محرما ابديا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما
ابديا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة
في الاصل او التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم ابن الحر
قال ابو عبد الله ع التي تتزوج ولها زوج تفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث
بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هي هتك حرمة الزوج والدخول في حمى حريم المتزوجة حتى يقال ان
الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فنمنع كونها فيه اقوى
بل التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناء بشأن الزوج وهذا الكلام وقع في البين بتقريب انه ظهر
كلامه من ان مراده ليس بيان تفريع محض اية التأفيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان
العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع اية التأفيف
وامثاله على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول
يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع
اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة

التزامية للفظ ويسمونه لحن الخطاب وفحوى الخطاب والذي يقول بانه منطوق يقول ان المنع منه التأفيف
في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للتبادر وكان مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن العطاء
مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على
استحضار القياس المصطلح واجيب بانه المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما
يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي
ظهر لك بطلان هذه الاطلاقات في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل
بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع
للحكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة
الملفوظ على حكم المفهوم بمعنى ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس
بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب
للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ او بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان
قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح
ان يقال انه قائل بهذا المفهوم فيجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يفيد
الجواب وهو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فيتطرق الرد عليه وبينهم وقال
التفتازاني فالحق ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام
من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح
فالنزاع في تسمية ذلك المفهوم بالقياس الجلي وذلك ليس مبنى على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو
القياس بطريق الاولى لما اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى لا ينفك
نقول الفرع عن نقول الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا
بالتزويج الا ان يراد ذو المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي
هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في الحد المذكور هو عبارة التفتازاني
وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي كلامه
ارادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثرين فان الموصول وصلته وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام
في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال

مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص
العلة مثل السيد ره تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم
لان ذلك الاحتمال مندفع فيه ح فتم فان ذلك ليس بمنحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشدية
مناسبة الخصوصية للعلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون
اتحاد الطريق
في الحاق حكم بالآخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني
ره في منية في مسئلة الحاق الغايب والمجنون والطفل اذا كان المدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين
الاستظهارية ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم نتظر فيه ومرادهم من
اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل
الآخر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب ووجه النظر
ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مط وكذا التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق
بينهما ويمكن ان يق بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كما لا اذا
عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على منكري العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على
العلة وان الظ منه ذلك اذ لعل مراده ليس فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على الاولوية لا ط
الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق الاستنباط
والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات
المنقولة كما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطاء في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص
واستقلالها فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المتمسك
عالما بالاجماع وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبه او الاجماع المنقول
الاستحسان
ومما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره
غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا
للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه
العدول من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان يعبر بان يكون مرادهم
انه ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي واما انه العدول من
حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان دون

مثل

مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب
وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو
ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته ونحو ذلك من دون دلالة شرعية وهو بط لعدم الدليل عليه ولانه
لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة وللاجماع الامامية فانا نرد عليهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه
واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح به لا انه فاذا تساويا فالتخيير
المصالح المرسلة
بحكمه وبقوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله واجيب بان المراد ما راه جميع المسلمين حسنا
وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة
في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل
والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين
لاجل الكفارة على الغني ابتداء لكونه انجر له واما مرسلة بمعنى لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وان كانت راجحة
وخالية عن المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم
دليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو بعض الوقايع عن الحكم وهو بط لما عرفت فحكمها لا نفي نعم من
امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها قصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انها توجب الشفا
وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا
باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى قتل الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظهروا على الاسلام
وانما افتى بجوازه اصحابنا بالدليل الخارجي ولذلك لا يجوز قتلهم [illegible] حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة من
المقصد الخامس في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على
وجه لولاه لكان ثابتا فتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل
بالشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتأخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من
المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته
للتكرار فينبغي اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو
ذلك ويمكن ان هذا القيد مستغنى عنه لانه في امثال المحدودات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع
ويمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع

مثل الحكم الشرعي الثابت وبذلك يتحقق في المرجات ايض مع ان ذلك يرد على القيد المتأخر ايض اذ الكلام
لا يتم الا بآخره فلم يثبت شيء حتى يرتفع الا ان يقال المراد الرفع ظاهرا المترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة
النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايض ولا تناقض وكما
يصح تعقيبه للمحدود الحدثان وللامر على القول بعدم افادته للتكرار قانون الحق جواز النسخ ووقوعه
في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم ابن بحر الاصفهاني سيما في القران لقوله تعالى
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك
به اليهود وعلى وقوعه آية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها حولا وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت
فينقضي عدتها فلا شيء لها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باقية في
الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول من حيث
هو بل بالوضع واية القبلة نسخت الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لجواز الاستقبال
اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايض بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك اية الصدقة قبل
النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها وذكر توهمات ابي مسلم والعلم اشرف من ان يضيع
في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في الشرايع السالفة بانها كانت
محدودة فلا ينافي انكاره اسلامه واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا يأتيه كتاب يبطله
ولم يتقدمه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع
واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكروا معجزات نبينا
وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته صلى الله عليه وسلم للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا بالاستلزام
كون الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي كونه حسنا والنهي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح
ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون في بعض الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب
الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخرى وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان
ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام
فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان الاطباء قد
يمنعون من شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد

قانون

عليه

١٢ الانفه بها

يعمل

يحصل

لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم
الاول بعد اخفائه بما المصلحة لا ابداء وظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج المنكرون
بقول موسى عليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع وعدم
التواتر غير مسموع لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استأصلهم بخت النصر بل الرواية مختلفة من
ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتأبيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم
يعرض عليه العتق فان ابى فيثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم العبد خمسين سنة
ثم يعتق فيعلم ان المراد منه الابد طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد
ورد في التورية انه تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعتهم مع ان التأبيد في
الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجري التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره
واحتج اليهود ايض بانه لما بين شرع موسى عليه السلام فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا وعلى الاول
فاما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما
يقضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم
ينقل لورد عليكم ايض انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما
على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا الفعل مرة واحدة لان الامر لا
يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وفيه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضره التصريح
بجواز النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما
الثاني فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تأخير البيان عن وقت الخطاب فلا
قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرايع التي ليس من باب الامر اذ بيان الحلية
والحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا كان ظاهرة الاستمرار فيصح النسخ
ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن مرادهم اثبات
دوام شريعة موسى عليه السلام وانت خبير بان هناك شقا آخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل
التحديد الى زمان محمد صلى الله عليه وسلم لا يكون البيان كاملا فلا يلزم قبح ولا قبيح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير
قبيحا وبالعكس يرجع الى الدليل الاول نعم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردناه عليه الى
الان لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام بابطال نسخ شريعة موسى عليه السلام فيمكن ان يرد

٢ مع سني عمره وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى عليه السلام
منه

والجواب اولا ان هذا [illegible] بعد [illegible] فيه [illegible] عليه السلام [illegible] فلا يفيده [illegible] بل [illegible] لا يلزم [illegible] عن مقام [illegible] اكوا [illegible] وقت [illegible] الاصل [illegible]

هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس بدون التمسك بهذه
الحجة الا انه لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات
هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم
يبق شيء لهم يلزمنا به بحول الله وقوته وبقي الكلام مع التحقيق فهو محتاج الى الانصاف وفتح عين
البصيرة تذنيب لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله
والا لم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل راسا مع ان المصلحة الباعثة عليه
تحصل بدونه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله تعالى اولا او من جانب العبد
من جهة ترخيصه تعالى فيدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به
للمريد له المؤخر اياه من جهة التاخير الا ان يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفي
اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعل من هذا الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكان
المعلوم عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل فانه تعالى منع منه
بحجره عن الاتيان به وكذا من تمكن عن بعضه دون بعض اخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت
العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب
اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي اولا
عن شيء قبحه فاذا جاء امر الناسخ فيعطي حسن القبيح والمفروض اتحاد متعلقهما وكذا الكلام في النهي
عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو محال وما يقال من ان
النهي قد تعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذا الامر فهو باطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة امرا كان
او نهيا وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يفرق هنا
ما يميز بينهما وكذا ما يقال من ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذا النهي
الاول والناسخ له اذ ذلك خروج عن المتنازع فيه اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي بارادة الاعتقاد
بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الاظهر وقد بيناه في مبحث عدم
جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام انما هو في كونه
نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ننكر جواز ذلك كما
بينا ثم ان القول بان حسن الاعتقاد يستلزم حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن يجوز
يستتبع

الامربه

الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنعه
من جهة مصلحة وانما المسلم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده
ما ورد في الاخبار ايضا مثل قوية ابي المغرا العتمي عن ابي عيسى عن ابي بصير قال سئلته عن رجل فجر
بامراة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال تدعوها الى ما كانا
عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق قال سئلت
عن الرجل يحل له ان يتزوج امراة كان يفجر بها فقال ان انس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام
فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت
العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه فنستحيله والكلام
فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقواها ثلثة
الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي مقصود منه محض
الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا
خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب في نفس الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال
على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح فلا بد من تخصيصه لانه بعينه لقيام البرهان
على استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو مع الاية من الاية
هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الثاني انه تعالى امر ابراهيم عم بذبح ولده اسمعيل
ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم اني
ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على
ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك الدالة على انه كان مامورا به بالذبح
لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغير مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه ايضا
قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا يبالي كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي
لامتحان ابراهيم واسماعيل عليهما السلام واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا
والظاهر من الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه عن ظاهره وحمله على ارادة
التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا
من فصل المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو مع سلامته فيه ان المتبادر

فليراودها
القبح وتقبيح صح

من النهج المامور به هو ما يذهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظم مع انه لا معنى للنسخ اذ
المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ
الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وسلم ان سنده
ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرايط التمكن وقد حصل ذلك للنبي ويمكن ان يقال
ان ذلك قبله ويمكن ان يقال انه ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا على علمه تعالى بعدم
شفاعته ثم بعدم شفاعته م فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس
الامر والنهي لجواز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا
نعيد فرع يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة
خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة
ليست بخير من الكتاب ولا مثلها ولمكان الضمير في نات لله تعالى وفيه ان الظاهر ان المراد بما ينسخ تعالى
هو الحكم الثابت بالاية لا نفس الاية وتلاوتها والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل
المصلحة على مصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الايتان
الاتيان اليه فلا ينفي اذ ما ياتيه الرسول ص هو ما اتاه الله تعالى به ويجب وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة
بالكتاب خلافا فيه لبعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه اما نسخ الكتاب والسنة
المتواترة بخبر الواحد فاطبق الاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما
الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني و
ادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث
التخصيص اذ القدر المسلم قطعية متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتها على التابيد فلا قطع
به مع انه لو صرح بالتابيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى
منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة
بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة الجملة والنزاع وثمرته
قليلة عندنا الندرة مثله وذكر القائلون به امثلة لو وقع منها ان اهل قبا سمعوا مناديه ص الا
ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو مم بانا لا نعلم انه خبر
واحد ولعله حف بقرينة افادت القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس

من ان فيه بعد ما اورد عليه الخصم وفيه من علامات الوضع من صفات الانبياء وفيه طعنا على الانبياء بالاقدام على الكبر صغيره والاواصر المطلقة مع

الجز

الخبر دافعا للحكم كما سنشير اليه واما دلالة الخبر على كون اية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما
نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فالفايدة ليست بنادرة على ذلك واما
الاجماع فلا يتصور بعد وفاته ص لانه ان كان قوله ص فيهم فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان
يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب واما السنة واما الاجماع واما القياس واما القياس
فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض
انعقاده قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند وهو اما نص
او قياس فانه كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان
قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فان المنسوخ اما ان يكون
نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص و
الاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات وح فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى
من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل
شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس
الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه
في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند اخر لكشفه عن راي المعصوم والمراد
في ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في استناد النسخ الى المستند
دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي ص وما بعده
كما يظهر من ملاحظة الاجماع ينادي بعدم اختصاص حجيته بما بعد وفاته ص مثل قوله تم
ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء ونحو ذلك كالا يخفى
زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها
عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم
لم ينف الحصر المستفاد من الشرع والا فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه

بقول غيره والا فلا عبرة
بقول غيره والا فلا عبرة

٢ لا خلاف في جواز النسخ او النسخ به وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثر على عدم انعقاد الاجماع صم

ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا ومنسوخا واما الخلاف فيه فيدل على بطلانه اذ هو الا مضافا الى ما ظهر هنا وفي مبحث الاجماع ان ادلتهم على حجية صم

وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى
عن كونها وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا
مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ليست نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه
ان المراد نفي ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهو
ليس نسخ الجزء وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات
ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور فقوله على الاول
ليس لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوة فالموصوف تابع لتحقق الوصف
ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انهما شيء واحد من
الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه
من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك
بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم
من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب
وكذلك ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما مع انفرادهما كان عقليا لا يجري فيها
النسخ لم يثبت انتفاع اجزاء الاولين غاية الامر ان اجزائهما كان على حالي والآن صار على
حالي آخر نعم لو فرض حكم الشرع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين
فهو يصير نسخا وكذا اذا استفاد من الشرع وجوب التشهد بالركعتين الاولين ثم رفع
وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين او اوجب التشهد والتسليم اولا ليشترط الاتصال
بالاولين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع يظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر
الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطع بالاولين ثم اخرهما عن الاخيرتين
وثمرة هذا النزاع يظهر في جواز اثبات مثل ذلك نادرة عند نا بل لا تكاد يوجد [illegible] يعرف
يعرف الناسخ اما بتنصيص الشرع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله

كنت

كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاريخ لضبط
وان لم يحصل التضاد ولم يعلم الناسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف او التخيير وهذا ليس
من قبيل الاخبار الواردة من الائمة وثبوت التخيير في العمل بين متضاديها ومتناقضيها لو
امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما ناسخ لحكم الآخر ليفهم قد اشرنا
سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم
مستقلا وما كان خبر الواحد ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل [illegible]
يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات شاذ وحجة واهية
ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن ان الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل
العدة بالحول باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل
كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله تعالى لكم دينكم ولي
دين باية الجهاد وصوم عاشورا برمضان واما الثالث ففي ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها البحث السابع في الاجتهاد والتقليد
الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحال و
الثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن
بالحكم الشرعي والى الثاني تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من
الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه
العجز عن مزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو
العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد و
قد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت وان لم
يكن فقيها اصطلاحيا وفيه انه مجاز يرد عليه ان استفراغ الوسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في
تحقق الاجتهاد اذ من قرء الكتب الفقهية وتداول درس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ليس

كنت نهيتكم عن زيارة المقابر الا فزوروها

ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل
الاستفراغ للوسع ح الا بعد تحصيلها ايض قلت فعلى هذا يتم الكلام في المنطق ايض فيكتفي قيد
الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يق اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد بالفقيه
هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لحصول العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب
كونه عالما بالمبادى والادلة وواجدا للقوة القدسية التى يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فتلك
هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه فذلك
فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث
حصول العلم بالاحكام الشرعية من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط
الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق
ان يق ان الحد لمطلق الاجتهاد لا الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقه ايض فعلى هذا نقول ايض
الفقه هو العلم بالاحكام الناشية من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط
مقدم على العلم فلا تنافي في التعريفين الى الشخص الذى يقوم به الامران ولذلك قدمه بعد
ذكر تعريف الاجتهاد بحصول المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرايطه لا مقومات
فاذا اريد تعريف صحيحها فيق الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من
ادلتها التفصيلية لمن عرف الادلة واصولها وكان له القوة القدسية التى يتمكن بها على مطلق
رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك
فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج احكام الضرورية
او القطعية النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثانى لا يحصل اخراجه لان معرفة
النظريات ايض يسمى فقها وتحصيلها فاستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف حكم
الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك
في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا في اصطلاحهم
وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل الاصول الدين بل اصول الفقه فقط وان كان اجتهادا

في اللغة

في اللغة ايض وفي اصطلاح اخر كما تراهم يبحثون في بحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب اصول الدين وعدمه
ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثانى فهو ما ذكره المحقق البهائى ره وفي الفاضل
الجواد ويخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة بل كان له
حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة
معه اقول وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق
وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح تعريفا للملكة الاجتهادية لا الحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل
المتجزى والتقييد بالشرعي لاخراج العقلى وبالفرعي للاصلى كالاعتقاد بالتوحيد والاصل الضرورى كالصلوة و
الزكوة ونحوهما وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان
اما للتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى التفاحص او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو
الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما للتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج
الى التفات او نحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم
المستنبط من الاصول اقول الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة ولعله ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه
لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص نعم وقد يطلق على من يعتمد في المطلب على الادلة
التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من
دون دليل تفصيلى اذا عرفت انه لا حاجة الى الادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر
ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعا وقد يكون ظنا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد اما الاول فظ
واما الثانى فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل بالظن ظنية و
قد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى
ان ظن المجتهد ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب القطع وعدم ثبوت اشتغال الذمة
باكثر من ذلك حتى يق ان اليقين باشتغال الذمة يستدعى تحصيل اليقين بالبراءة مع ان الاستدلال
بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل بالظن للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه محال لان جواز
العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو مح بيانه ان الادلة الدالة على حرمة العمل
بالظن عمومات ظنية ولا مانع تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله
ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح فنقول فالدليل على
جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظن الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل

الاجتهاد في

هذا

يحسن

٣ بعد مع بقاء التكليف جزما لو لم ندع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط دون الظن لان ادلة حرمة العمل

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ محمد صالح
علامه حائری بکتابخانه آستان قدس رضوی
تیر ماه ۱۳۵۱

بالظن قطعي العمل فلا تم قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية
ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ممنوع لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة
مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى
منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لا بمخاطبته
كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقراين المجازية حجة اجماعا لان الله تعالى ارسل
رسوله صلى الله عليه وآله وكلمنا بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان
يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج
الى دليل آخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص فلا يمكن
اثبات ذلك حينئذ الا باحد الوجهين الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة
التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينفتح السبيل
من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل العقلي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض
ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف
المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاؤه ابد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بكرور الايام على مقدار
فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان
المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمتدينين في التاليفات والمتعلمين والمتاملين فيها
وحملها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب وهو سيما فيما اشتمل على

ثم المخاطبين ٣

سنة بذلك لاجل حصول القرينة للاحكام الفرعية اذ الكلام منها القاء الاحكام بين الامة واعلام الحاضرين بالشرايع واعلانها بينهم و
واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين لا بالغائبين في قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وساير الفوائد
ومن اولهم ونقلهم الى خلفهم اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام
بداعن يد ولا ينافي ذلك تعلق الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوايده فاثبات انه يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين
سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد
ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى سيما بعنوان القطع
والجزم ودونه خرط القتاد انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح والانصاف انا لم نر ندعي العلم بان الله تعالى
لم يرد من الآيات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان
مراده تعالى من انزال قوله من بعد وصية يوصى بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين

الجائين

الجائين بعد الف سنة ان المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث والتساعد لها بانه بفصل
عنهما ما يساوي الانصباء ويترتب عليه انه يكفي في التملك وجواز التصرف حينئذ ان يعزل الدين والوصية
كما فهم بعضهم فهو حجة عليهم ومن يفهم منه ان هؤلاء الارحام يملكون هذه الانصباء بعد ايفاء
الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين
العدول ولا يحصل ما لكيتهم الا بعد تملكهما لنصيبهما ووصوله اليهما فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد
ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهؤلاء حجة عليهم ومن يفهم منه ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء
الدين والوصية وانه ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراد الله
من كلمه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهم بنفسه وفهم المخاطبين المشافهين وكان
مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ وقد اختفى بعضها لفادة العدول كما خفي اكثر الاحكام والحاصل
ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب العزيز انما هو وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى
لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب
من هذا القبيل قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدورا كما هو ظاهر بعضها نمنع اولا دلالتها على
التمسك بمتفاهم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة منه
كما هو ثابت في اكثرها وكذا ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها
على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين
الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة عليهم السلام بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فحينئذ ننقل
الكلام الى هذه الاخبار فنقول دلالتها على ما نحن فيه حينئذ انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار
من قبيل تاليفات المصنفين الذين يرضون بما يفهمه المتحاورون يعني ان الظن الحاصل لنا من
تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه بجنسه في الكتاب العزيز او ندعي
العلم بان متفاهم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك واني لك باثبات العلم في المقامين سلمنا
ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة
من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة لنا اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون
حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ لحقيقته او مجازه و
الاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة

من حيث هو متفاهم الفقهاء الكلام في ٢

الظن ٢

المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر تعلم بلا حظه

الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل
اما يلاحظ في بادي النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه واما يلاحظ ما يستقر على ظنية بعد ملاحظة
المعارض ورفع الموانع ودفع القراين الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندعي الاجماع على بطلان
العمل به في امثال زماننا فلا كرامة في ادعاء ما يستقر على ظنيته بعد ملاحظة المعارض القول به فضلا عن
الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب في امثال زماننا اختلط امر الادلة ووقع الخلاف بين
العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتبه الحال
بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل
من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب فهذا الظن الخصم يدعي جوازه لله وكيف يمكن ادعاؤه حتى يمكن
العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء
معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن
للمجتهد بحكم الله تعالى مراده من مجموع الاية ودفع معارضاتها ومنع القراين الدالة على خلافها واما
ما هو خلاف الظن منها وبالجملة اما نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا لا بشرط ملاحظة المعارض
ولا عدمه او بشرط عدم الملاحظة او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى
الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من
دعوى الاجماع على حجية الظنون التي بها يرفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من
اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي وانى له بذلك وكيف يتمكن منه الا ان يقول بالاجماع
على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل فاجل هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا
كونها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية
مثلا فحجيته اجماعية لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلف العلماء في ان
العام المخصص حجة في الباقي اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية ام لا مثلا يعم الكتاب والسنة
المتواترة واخبار الاحاد وغيرها كلها والمسئلة الاجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره
بمعونة ان المخصص حجة في الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية العام م
فدعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جايز دون غيره شطط
من الكلام ويلزمه في العكس ان لو قال احد بعدم العلم بالحجية في عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام

المخصص

ليس بحجة في الباقي انه يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب ولعلك تقول في مثل قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الحرمة بما ساعقا بالحرمة كما ذهب اليه
جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من
الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف
على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مجال
لمنع الاخبار راسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح
الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه التراجيح واختلاف الاخبار في بيانه على نهج بحيث لا يمكن علاجها
كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان
قبول كل واحد من الاخبار ورده من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف
عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء
منها كما لا يخفى على المتامل المنصف المتدبر فدعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم
او دعوى الحدس وحصول القطع برضاء الشارع بذلك العموم بالخصوصية والنصوصية لا لانه من
جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من
حيث هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي
حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض في القول بوجوب الفحص
عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غفلة لان الفحص عن المخصص مرجع
الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتباران في العام و
المجاز بكلا المعنيين فعليك بالتامل والتعرف وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص ونواصص
فالحكم بحرمة العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما
من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة الظن الحاصل للمجتهد بعد التامل
في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع
على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن به لا القطع من جهة لزوم
الفحص عن المخصص وذلك ظن يحصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد ملاحظة
ذلك فانه سلمنا ثبوت الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في

لو لم يحصل لها عهدته على من عبر و
بيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد
واما جعله من جزئيات لزوم تكليف
ما لا يطاق فلا غنى ولا يجدي
للمستدل الا هو مذهبنا ولا تقبيا
م

حاد
لا

حصوص العام المخصص لانه موضع خلاف والنزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعموم الاخبار

بل هو جار في المتون القطعية والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عمومات ايات التحريم كالكتاب م

في امثال زماننا بل مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص

في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتها المذكورة

من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ليفهم المنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بدلالته

على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة بالاتفاق متى قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن

لو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل لي منه ظن ولو فرض حصوله للخصم

فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت قصرت

في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من

الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصص

لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من

هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل لمدعيه بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي مبراة

من المنكر وصحيح منه فتم في ذلك فان فيه دقة ما وان سلمنا منه دعوى هذا الاجماع اعني

الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل لخصمه عليه دون غيره فانما يسلم من جهة انه ظن

المجتهد فكل ظن مجتهد حجة عليه وان لم يحصل للمنكر لتحقق الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع

على حجية ظنه الحاصل من العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية

حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت اصالة حرمة العمل بالظن

لظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلم يثبت انه من اجل

انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير

حجة على الغير فالحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية

سواء كانت اصولية او فقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية

فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر

للعمل بالظن بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له انه كان الظن الحاصل من

هذه الاية قبل الاستفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من

النوا

من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية

كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعدم

الجواز وذلك بانه يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب

وغيرها قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز لما اذا ابطل قطعية هذه الادلة

واثبت انسداد باب العلم يبني على العمل بالظن فراي كل مجتهد من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده

بالاجماع ولا يصير راي احدهما حجة على الاخر فكيف يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل فانه كان لا

بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثباتنا الادلة المعلومة الحجية فا

الاستدلال بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم

متمسك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون فلا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن الغرائب

ما وقع من جماعة من الاصحاب حيث جمعوا تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة و

تقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق

في الظن لجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي والعدالة وغير ذلك من

الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي

لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا مم وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على

الشهرة والاجماع المنقول يهدم الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعلى

مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا

يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن فهو ليس من شأنه

والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن وهو يهدم

الكلام السابق ليف والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو

الاجماع المنقول والاستنباطي فيه خلاف في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتها سوى كونها ظن

المجتهد وان كان هو اجماع المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي وان كان على كل الظواهر فيرد

عليه ما سبق مما فصلنا فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله

من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظاهر الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ليف فالاجماع منه

على حجية الظواهر حتى الظواهر الدالة على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن

وعدم تفاوت الظنون م

بين م

فما ثبت وجوده عدم وضوح فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد
عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون
الا في العام فان قلت فان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا لكن يكفي في تحقق
المقدار القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن غير ايات التحريم فلا ينفعك
فيما ذكرته من الاستدلال وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير
الظن الحاصل من الاية ففيه ان تعيين هذا الظن ليقم عوضا عن بعضها قد اخرج منه الظن من الاستدلال
وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل منه
فيه كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحوه فنقول
به ايضا ولا ينفعك فيما ذكرته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى ما يستفاد
من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظن القران فنقول انه يعني وقع الاجماع على ان كل ظن من
الظنون الحاصلة من القران واجب العمل غير الظن الحاصل منه على حرمة العمل بالظن الحاصل من
القران قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع الى دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون
بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا
من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران
بل هو من باب اثبات حجية بعض المظنونات بالاجماع وهو ما حصل من ساير الظواهر وبعض مدلول
ما دل على حرمة العمل بظن القران وهو غير حرمة الظن الحاصل من القران الداخل في ايات تحريم العمل
بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على
غير الظن الحاصل من القران ونحوه وهذا البعض ليس الا هذه الاية حتى نقول انه من الظواهر التي
ثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بالظن به مما حصل من الكتاب مطلقا
فالاجماع انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب بالم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا
منك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان
العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي
دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول ان خروج الظن الحاصل من الكتاب من عموم ايات
تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجية ما هذا الدليل وقد فرضنا ان الدليل

القطع

القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني ايات تحريم العمل بالظن
في مورده واذا ابطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الايات المذكورة وان كان الدليل
شيئا آخر من خبر متواتر او شيء آخر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب
بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل
الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد عنه فهذه قاعدة
قطعية خصصنا بها عموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي
قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه الدعوى ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه
ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم
حتى يندفع عنك هذه الشبهة بيانه ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده
دلالة تامة ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي دون فنقول دلالة القاعدة التي اثبتها الاجماع على
وجوب العمل بايات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله
فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكل المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها
فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على ايات التحريم
ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر مغايرا للعام والمخصص بالفتح
والا لم يكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بايات التحريم
هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا اخر لاستحالة اتحاد المخصص
والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه
نعم يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع على عدم حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية سائر
الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد
وهو الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم فلو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه
والكلام عليه على نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي تدعيها بالاجماع فهو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الاخر للزوم التناقض
في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه وهو ان ما يثبت وجوده عدم وضوح ومن ذلك يظهر الجواب
عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهو ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان

على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع الاجماع احد

العموم واستدل بإجماع آخر على عدم حجية هذا الظن الخاص أعني دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر
القرآن وهذا الإجماع الثاني مخصص للإجماع الأول وذلك لأن هذا الإجماع الثاني لا مبنى له في الحقيقة
إلا الإجماع الأول فأما ذلك الإجماع لا أصل له وأما آيات التحريم لا عموم فيها أصلا بل هي مخصوصة
بمعنى معين مثل أصول الدين أو ما يتم به المسلمون ونحو ذلك وأيما ثبت يكفينا في إتمام الحكم وهو
بطلان أصالة حرمة العمل بالظن فتأمل فيما ذكرته بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول إن شاء الله تعالى ثم إن بعض
الخصم بما ذكرنا له من الجواب فاعرض عنها ولم أر من تخصيص عموم آيات التحريم بالإجماع المدعى وذلك أي قصد
سلوك مسلك آخر لتأسيس أصالة حرمة العمل بالظن وقال إنه لا تخصيص هنا أصلا بل دلالة القاعدة
المستفادة من الإجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب أن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم وأمثاله باقية على ظاهرها فإن المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا إلى قاطع وسائر
الظنون الحاصلة عن ظواهر الآيات مستفادة من القاطع وهي القاعدة المعلومة بالإجماع فلم
يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج إلى التخصيص أو إجماع آخر فنقول في جوابه إن هذا غفلة
عن الفرق بين الظن والقاطع بل الحقيقة والمجاز فإن الضمير المجرور في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم يعود إلى الموصول نفسه لا إلى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت إلى إضمار بل يلزم استعمال الضمير في
المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم
أو لا بد أن يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو أيضا مجاز فأين مقتضى القاعدة
الحاصلة من الإجماع وهو العمل على ظواهر الآيات فصيرورة بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز
في بعضها الآخر ليس بأولى من العكس لو وقع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج إلى دعوى إجماع آخر بل
إجماعين آخرين بعين متعين فتأمل فيه وكذلك في الآيات الناهية عن اتباع الظن فإن حمل الظن على
الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فر منه وبالجملة لا ريب أن ما يحصل
من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بأن حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة
لا العلم به لاحتمال إرادة مطلق التنظيف أو التقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على
هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم إن بعض الخصم
وقال إن كل ظن قام على قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد
له وكذا وجه تجوز العلم في تعريف الفقه أنه هو العلم

بالاحكام

فإن ضمير الغائب موضوع للرجوع إلى المتقدم
معهود بين المتكلم والمخاطب مفهوم بينهما
لدلالة الحقيقية أو الحاصل من القرينة ذو جوب
العمل [illegible] لا إرجاع إليه تجوز في الضمير

بالأحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الأظهر في توجيهاته
فنقول في دفعه إن كلامه هذا يحتمل معاني ثلاثة أما أنه معلوم أنه ظاهر ومظنون من الآية وأما أنه معلوم
أنه يجب العمل بما هو ظاهر من الآية وأما أن ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم أما الثالث ف
بديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم وأما الثاني فيرجع إلى ما تقدم من
كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب عمله فهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق وأما الأول
فكأنه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه ففيه أن المراد من العلم في تعريف الفقه
هو الإدراك العلمي للأحكام الظاهرية الظنية من الأدلة التفصيلية على أظهر الوجوه في معنى العلم هنا
كما حققناه في أوائل الكتاب ولكن ذلك لا يفيده إلا أنه حصل العلم بما هو مظنون أنه حكم الله وذلك
لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان
القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا له حين استناده بالعلم فيجب العمل به لحصول العلم بأن
المظنون لا يجعل المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل والحاصل أن
المراد بالعلم في تعريف الفقه وإن كان هو معناه الحقيقي على أظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل
للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج ثم يصير معنى قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولا ينفع للخصم في شيء فإنا نعلم أنا نعلم أن المظنون من آيات
القرآن كذا وكذا لا ينفع غيره بأن تقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع إلا مع إثبات وجوب
العمل عليها من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء إلا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك
كونه علما حتى ينفعه في هذا المقام والحاصل أن متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا
في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم
في تسليم الإجماع فالقاطع للقال والقيل هو العود إلى منع الإجماع ونقول إن الإجماع هو اجتماع الفرقة
بحيث يوجب القطع برأي الإمام عليه السلام ولم يتحقق بعد وقوع هذا الإجماع فإن ذلك الاجتماع إما من ملاحظة
فتاويهم صريحا وإما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم أما الفتوى
فلم يجتمع عندنا من فتاوى أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والتابعين لهم التصريح بأن كل ظن يحصل
من ظواهر الكتاب في كل وقت ولكل زمان وإن كان بعد ألف سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وإن
كان بعنوان القاعدة وأما أرباب التصانيف من متأخري أصحابنا فإنه سلم اجتماعهم على تلك الفتوى

فغير معلوم ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل
لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بان لتتبع
من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالايات القرانية من دون نكير فهو
لا يستلزم ان ذلك من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القراين والامارات
وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الامام عليه السلام الراوي الذي كان يستمع الغناء والجواري
حين جلوسه على الخلاء ويظن انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان
السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا واستدلال ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي
بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجر علينا فالحاصل ان دعوى
الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في ايات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور ايات التحريم
في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل
هذه الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرايب ان جماعة من المتمسكين
باصالة حرمة العمل بالظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار الاحاد
والاستصحاب وغيرها من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة
فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجية
الظن مطلقا الا ظنا قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يقال ان مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل
بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم
من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فالامر اظهر وتوجيه المعارضة بان هذا الدليل اي الدليل
العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ظنا قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة
الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدمه محرمية العمل به قطعا فالحاصل ان الايات ان سلمنا
دلالتها على وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج
الظن المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الاية فصار
المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته
وان كان ظنا لكن الكلام في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار
فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير وقد شرحنا ذلك واوضحناه في مبحث حجية اخبار الاحاد وبينا انه يقتضي

حجية

حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل
القطعي مع ان التخصيص من شأن الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور في
براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن
الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن
خاص من دليل خاص وتداول هذه الطريقة ونظائرها في كلماتهم بذلك من اجل الشواهد على بطلان دعوى
ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر ايات التحريم مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم هذه
تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة بمعنى ان الاجماع وقع على حجية
ظواهر الكتاب الا ظواهر ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكنا في اول المسألة نكتفي منك بان لا
ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان تكلنا الى ما كلفتنا
به من ان تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والان يوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر
ليست بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة
المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج
الى هذا الاستدلال ثم بعدما تأملت في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين
القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا فيدخل فيه ايات التحريم اذ
تلك ايضا ظنون وظواهر قبالا لما ذكرنا من دخول ظاهر الكتاب تحت ايات التحريم فانه قيل ان المراد
البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر ايضا قرينة على تخصيص ايات
التحريم او التجوز فيها وذلك لان ايات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص تلك البراهين
بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيه فلاحظ وسنبينه ايضا فحاصله
اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات واما بابا
الاستثناء فيما بان الاستثناء ومالا يدل على مراد الشارع قلنا لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن
واما بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه
فيرجع الى ساير الادلة ويعمل عليها وان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه
ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة دعوى العلم بالضرورة
ومن الغرايب ايضا مما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعموم حرمة العمل بالظن في ساير

تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص فهي مبطلة
لايات التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير
صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها
بظواهر ايات التحريم صح

ق ما فد

المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق
كما نسمع في عصرنا من انا مكلفون بالواقع لا بعلم ولا بظن ولما كان العلم مطابقاً للواقع قلنا انا مكلفون
بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيتقدر بما يندفع
به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وذلك
لان التنافي بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور
وهذا الكلام لا يحتاج الى البيان ولكن لما صرنا في دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل
في الاوايل والاواخر فنقول دفعاً لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة ان التكلم في هذه المقالة في
ظن المجتهد وطرائق الحيل لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في
بعض المسائل او اغلبها فالظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب اكل الميتة فان كان هو ظنه من
حيث هو ظنه الاماميث بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن وان كان
ظن علم حجيته فنقول لك بين لي انه هل ثبت حجيته مطلقاً يعني في حال حضور الامام ع وغيبته في امثال
زماننا جميعاً او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة
فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلنا في محله وهو لا يفيد اليقين
في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعياً كما مر الكلام فيه مع انه
لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعيته شيئاً من الفقه لهم فنقول
ان ذلك ليس من انسداد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان الثاني
فيتم لنا انه اي الظن لا يجوز للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم
بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجو من مثلي بل واي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام
الملك العلام واولياء الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظاهر الكتاب
ونقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما
يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع
على حجيته في ذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك
بمعنى ان علماء الامة اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان رأي
الامام ع في هذه المسألة ان من يحصل له ظن من مفهوم المخالفة مثلاً فهو حجة عليه دون من لا يحصل

فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن
المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذا غفلة عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع على حجية
الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون
المجتهد وليت شعري كيف تدعى الاجماع على حجية الظواهر على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر او ما هو ظاهر عند كل
مجتهد فالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لم يدخل في الاجماع
ويلزم من ذلك ان يدعى الاجماع على حجية الظواهر فرض كون العام المخصص ظاهراً في الباقي يعني لما
خرج الفرد المحرّزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم
ايات التحريم يبقى تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة والغلبة ونحو ذلك وغيرها وان سلمنا
ذلك لكن نقول صار التخصيص اخر في اوقات العام ولا يتم منك الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم
دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في نفس
الامر يقيناً او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول لم والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا نظير
دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد حجة عنده عليه وعلى مقلده
لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل واحد وهو شيء واحد لا انها تختلف
باختلاف الاشخاص ويختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص في كونه ظاهراً افاده فان قلت انا لا ندعي الاجماع على
الظن الحاصل من القران حجة الا الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب ونختلف في ذلك الاختلاف في الظن
فان ذلك الاختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز
الصلوة في الخز اجماعاً مع الاختلاف في حقيقته وكذا التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولاً بالمعارضة
ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا يعني انه يجوز له العمل بما ادى اليه ظنه
ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال
فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد ره اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته
والقول بانه مخطئ اثم او نعذره في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد
بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل القطع بحجيتها لانسداد باب
العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار الماخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على الاصل في نظر المجتهد
فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة عليه بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية

بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد
عليه وعلى مقلده كون العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح في نظره اجماعيا فانه قلت الظن الحاصل من آيات
التحريم ظن بنفس الامر بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا لا نسلم ان
الظن الحاصل من الشهرة ليس من الامور النفس الامرية لانها بنفسها يفيد الظن مع قطع النظر عن
خصوصية المجتهد وثانيا انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل
الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة
الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهور آيات التحريم في حرمة العمل بالظن المجتهد الحاصل
من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد انسداد باب العلم فيه منع واضح فيدفع النفس الامرية ح وغاية
الوضوح فان دعوى هذا الظهور منه محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثانيا نجيب عنه بالمناقضة
ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المختلفة الاندراج الا ترى انك تقول اذا قال الشارع ان الكافر
نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة ليس مثلا كفارا ام لا فمن يقول بكفرهم بظنه و
اجتهاده يمكن القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل يقول انه يظن نجاسته لظنه انه كافر
ويحتاج اثبات حجية هذا الظن وعمله على دايره بنجاسة المجسمة الى دليل آخر وهو حجية ظن المجتهد
لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجماع فقط وكذلك فيما نحن فيه فنقول ان الاجماع لو سلم
على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نسلم كون الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا و
كيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء القول بحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى
على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في آخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن
حاصل من الآية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمشافهين
ومن يحذو حذوهم من الكتاب بدا الخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل
للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن
الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله
ومن جملتها حرمة العمل [illegible] بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون
المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمنا ذلك ولا ينفعك
واما الثاني فهم لا يسلمون عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله الكتاب واما هو مثله

يعجب

من المتون

من المتون القطعية اذا ادى ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد
المجتهد بظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ره ممن يقول بحجية الشهرة لا
يجوز العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد
من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب
بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك بما ثبت
حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ره ليس بحجة عليه ولا على مقلده
ولا نقول بانه آثم بل نقول مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة
العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد ره ليس يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم و
انحصار المناص فان قلت انا نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعي العمل قلت ان ذلك خروج عن
المتنازع اذ التنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان نرجع الى
اثباته ونحن لما بينا ذلك في مبحث خبر الواحد وفصلنا فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول
هنا في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل
البرائة ليس قطعي قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية المبتنية اكثر موارده على
الادلة الظنية وثانيا انها لا يثبت الفقه والاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل
الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار
الآحاد قطعي لدلالة الآيات والاجماع قلت ان دلالة الآيات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع
ظنيتها من السيد والشيخ متعارضة مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة
واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالمتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور بعمل الاكثر على الخبر الضعيف و
اكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال
في موافقة مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار و
معارضة بعضها البعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل
علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلافهم في المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى
دفعه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبين في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان
ادعى دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيغتها قطعية وان

ذلك
بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعها ونحن نعتذر عن
وفهم وتقويه ولا تصور لذلك معنى الا ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة فيفهم فهو حجة عليه ولا
اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فعهدته عليه والتوجه الى القدح
في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا بل الكلام في ذلك مما لا يعنينا ولكن نذكر بعض
الكلام فيه مما يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة
بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتها او دلالتها او كيفية العلاج في تعارضها او على القدر الذي
ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشانها
والتكلم عليها دلالة وجهة وتنزيلا وترجيحا لان هيهنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال
في منافاة بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل
هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان
خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في
العمل حجة ام لا وما زكى راويه العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا
فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من جهة انه ظن المجتهد مكابرة فانه قلت ان الاخبار
الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في
الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم
تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح
بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا
تشاح الائمة او المأمومون انما تعين صلاحية الائمة للامامة فكذا فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه
الدعوى تندرج في دعوى الظن بثبت حجيته فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها
قلت اولا انا قولكم بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره
حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن سيما كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه
فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن فلم لم يكتف في تبين المنطوق بالظن الحاصل
من التثبت بعد عدم ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا
اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة

اخبار

اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما نقول في التزكية لاجل اثبات العدالة اليس هي غالبا مبتنية على الاخبار
عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فلم تعتمد على اثبات العدالة التي هي شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن
الاجتهادي فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت يدير الكلام مع انا نقول ان
تلك الاية انما تدل على الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدل
ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد
الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدلت الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك
بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يقرب مدار الخصم في الاعتماد
على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما
هو الظن المورث للاطمينان عادة وينشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية مبتنية على ذلك حتى
يحصل التخلص عن الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للافطار
والتيمم وفي اثبات اللحم وشدة العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة
في ابواب الفقه فقد تريهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترديدهم
في انها خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في
الموضوعات والمعتمد انما هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتماد بالظن بملاحظة العلة مع ان
في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انها لا تدل على جواز العمل بخبر
الواحد منفردا فانه كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرهما
من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك
استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بالاية بناء فان كانت الاية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة
فيلزم ان يكون المراد من الاية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفردا
او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كالاخبار
فارادة قبول قوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح
كما حققناه في محله اذ هو استعمال للفظ في المعنى الحقيقي والمجازي والقول بان الاصل والظاهر من الاية
كفاية الواحد والشهادة تخرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة في ما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا

عن شخص معين مستلزم للتخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق
في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين
اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في
الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال
استدلالهم في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من
الايراد على ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر
كما يقتضيه التعليل فهذه الاية ليست لنا لا علينا فقد الكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر
بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشروطة في قبول خبر
الواحد قد تحتاج الى الاثبات وقد اختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت
العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى اثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد
فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد وان قيل بانها خبر فما وجه
اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الظن الواحد للراوي لاجل حصول الظن بالرواية
بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر ويكفي فيه الواحد ولا لانه شهادة ولا يشترط فيها
التعدد هنا بالخصوص لما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فان المتبادر
من الخبر والنبأ هنا في الاية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبنية على الاجتهاد
والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو لاجل الاجماع او لاية النفر او لغيرها من الاخبار
لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة
غاية الامر اتصافها بكونها نبأ وخبرا بالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر بظنه
وبحسب معتقده وهذا لا يجري في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية هاهنا هو الظن وهذا نظير
اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونها موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في
الاكتفاء بالواحد والاثنين فيها متفرعا على كونها خبرا او شهادة لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما
ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من حصل الوثوق وان كان كافرا اما انه ليس بشهادة فلا بتنائها على
على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها التعدد هنا يحتاج الى دليل كما
فصل واكتفي بالواحد هنا دون الشاهد متمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة

فلابدان

فلابدان يكون اكتفائه بالشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة فاعتبار العدد في تزكية الشاهد
بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه
يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد وليشترط تعدد الخبر فيما لو كان الاخبار في
تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونه نبأ او خبرا غير مانوس
بمجاوراتهم فانا لم نسمع من احد اشتراط روايتين في شرعي وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من
جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب وكلام
اذ عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط حكمه من العلة المستفادة من اية النبأ
فقد بينا انه يثبت مقصودنا فهو علينا لا لنا ثم استمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض
كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح
احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظاهر من حيث هو ظاهر كما تراه في المجلة الاجماعي ولنذكر
بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض
اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبوله شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم
على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة
الظن او نحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى
هذا الاصل وتارة يخرج في المسألة خلاف فههنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية
وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة ومنها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق
الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله
صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة والنجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على
الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور كثيرة
منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة والصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث
يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم برائة الذمة عن التكليف
به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان يقع على الوجه المامور به فيرجح الظاهر على هذا الاصل وساق
الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل وبالعكس
وهو امور منها غسالة الحمام الى ان قال اذا عرفت ذلك فلا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية فمعارضة

فيه ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة

الظن معه لا يمكن الا مع كونه دليلا كيف تم ان الظهور اذا كان من دليل من دليل آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل انما يجي من اجماع او غيره والا كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت فح فاى فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حقية ما هو الظن المطابق له فيرجح على الاصل او الدليلين المتخالفين الموافق احدهما للاصل والآخر للظن فيرجح الاقوى منها بسبب المعاضدات والمرجحات على الآخر وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع الذى وقع التعارض بين الاصل ونفس الظن ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظن وبعضهم يرجح الاصل بل الظن من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناط الحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظن وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظن ليفه اصل من الاصول وذلك كما في نفيي الهو المضرر ونفي الحرج فقد تراهم يعتقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك فالامع حكم الشارع بوجوب القصر والتيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود النص بالخصوص فيما يوافقه وكذا الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب نظير البابين المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد ابوابه ثم يذكرون الفروع الامثلة التى يثبت من الشارع تقديم الاصل كما في الطهارات والنجاسات كقولهم ع كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه ع رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا فعله بانه لو حصل الشك ان هذا من ذاك وكذا في تقديم الظن مثل ما لو حصل الشك في شىء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء آخر فان الظن ان المكلف لا يخرج عن فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة كيف قد ثبت باجماعهم واخبارهم وكذا العمل بمقتضى الظن في الصلوة الذى يظهر من كلام العلماء ان هاهنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة على اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب برائة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وان كان ظاهرا بسبب العادة والغلبة او غلبة الظن من جهة القراين ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الآيات

فالظهور ان كان مما كان مما يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض المواضع قلت تقديمه على الاصل في صح

وبالجملة صح

[illegible]

والاخبار

والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظن تعارض من وجه وهذا هو الذى ذكره الاصوليون ونقلوا الاختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يعتقد احد الطرفين بدراية او ظاهر آية او نحوهما فيرجح على الآخر وما لم يحصل فيه شىء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الا بظن آخر او اصل آخر فيعمل عليه وما لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظن والظن الحاصل من العادة والغلبة والقراين ليس مما يعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرايقهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي في صورة الدعوى فمن يقدم الظن فانما يريد ان الظهور يقتضي كون من يخالفه مدعيا فهذا تحقيق حقيقة لفظ المدعي الوارد في الاخبار فقولهم ان الظن مقدم على الاصل يريدون به ان من يدعي الظن هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقدمون قول البايع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل لان الظن ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كلامهم كله بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذا الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه والكلام يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والآخر منكرا وكذا في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت يدهما معا عليه او يدوا ثهما ويظهر ذلك غاية الظهور فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل لو كان الوارث صغيرا وارادوا الحاكم احقاق الحق مع انا نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر ايضا مبنى على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من لو ترك ترك والثاني انه من يدعي على امر خفيا بخلاف الظاهر فيكون الراجح هو قول الآخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او للظاهر فاذا تواردا فلا اشكال فان كان موافقا لاحدهما دون الآخر فيبتنى على تقديم الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الآخر اصل من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلا لان الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المآل والا فالاقوال اثنان كما يظهر من ساير الفقهاء وصرح بالتثنية الاقوال جماعة المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا

القولين بدل

الباب تجويزهم العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد بالعمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما الا الظن حصول ملاقات النجاسات يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقات النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بالقرينة مفيدة للظن لكونه جلدا للكتبا التي لا يتداولها الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التزكية وكذلك الظن بكون الشهر السابق على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهر رمضان تاما او شهرا ضناقصا وهكذا الى اخر السنة وكون الرمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد دخوله في الجزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل الا بعد اداء ذلك الفعل يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء او عدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعى صحة المعاملة اذا اختلف فيها اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر او الكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المرأة لا تبيح عن مهر بل من مهر المثل لحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني واجب للشهرة او حرام لان الشيء الثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم الذي فرع سمعك في ذلك انما هو في ماهية الموضوع ومفهومه حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والقرض والعيب ونحو ذلك وكذلك الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار و كونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا القبيل تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت جواز العمل بالظن فيه الا بدليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة

ظنون

ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا فلا يفيد فانه فلان ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل قيحا ما في الحكم الشرعي بمجرد الظن بحصول سببه ونحو ذلك بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما تسليم ان العمل على الظاهر انما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس لان الظاهر معناه ما يوجب الظن كما انا ما كان مخصوصا مع ملاحظة تقريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن بالقراين وان لم تم ذلك فلا ما ان نقول ان الفقهاء اسسوا هذا الاساس بعد غيبة الامام و انقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لظهور اجماعهم على ذلك في الجملة وانما الخلاف منهم في بعض الموارد دون بعض وان لم تم ذلك ايضا وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لانه بذلك يدفع دعوى اجماعك على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكرنا واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك نوع من المراد بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي نبهناك عليه فنقول وان انفتح بهذا التقريب لك بابا ولكن اغلق ذلك عليك اعلاقا فانه كانهم يبادر باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو هو في باب تعارض الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والاخر الاصل وعكسوا في موضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هناك اشكال اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة تعارضها ويشهد بما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفاد من الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين الا بيقين لا من النفس الامري والظن اليقيني العمل الا باليقيني كذلك والمفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القراين ظن يقيني العمل كذلك والا لما جاز تقديمه على الاصل فيصير مخصصا للقاعدة جواز نقض اليقين السابق بظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فيحتاج الى فيما يعمل بالاصل و يترك الظاهر الى دليل خارجي فتقديم الاصل على الظاهر هو مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى يجوز

نقض اليقين السابق باى من المعنيين باليقين اللاحق باى من المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة مثلاً
في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري
مثل دؤيته وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها مطلقا لا مطلق
غلبة الظن بحصول السبب علوما ملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين
الثاني هو النفس الامري والعمل بالظن يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا
في بعض الصور الذى ثبت العمل عليه بدليل خارجي وعلى هذا فتقديم الظن على الاصل مطلقا مخالف
للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مطلقا او الظن مطلقا او بما وجه الفرق والتفصيل الا من اجل تتبع
الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظن والتحقيق انه يستفاد من التتبع في الاخبار يفيد اعتبار
غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسئلة تداعى الزوجين
وساير سير الشرع من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد
المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظن ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل
من الغلبة واذا تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان يطرد الكلام المجاب بحجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق
الاجماع مما يثبت بها نفس الحكم الشرعي واد راجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة
مثلا لكان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود السبب لهذا الحكم الذى افتوا به من
خبر واجماع فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فاما جاز الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه
فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد في قواعده في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب
الفوائت فالمظنون سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل بعيد
جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على
الظن بالوفاء الى ان قال وللفاضل وجه للبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة
ومنها ما ذكره المحقق في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو
بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى في مسئلة حجية
الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره المحقق في وجوب استقبال
القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلوة
الاموات بالشهرة ايضا ولكن يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها ترددهم وتوقفهم

في كثير

في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب في كثير منها فمنها ما ذكره المحقق في مسئلة ابقاء
غير صوم رمضان من الصيام الواجب بر في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح فان قاعدتهم في التوقف هي
معارضة ادلة الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح
به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة عد ومنها قولهم بتقديم الاعلم والاورع
في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول بالارجحية يجيء انشاء الله
ومن ذلك يظهر ان البناء فيه على الظن كان المجتهد ايضا مبناه على الظن في متابعة الامارات واختيار الاقوى
ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن
الحاصل له من متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا ان العمل على قول الحي تعبدا لانه مظنون والا فكثيرا
ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون
يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول اذ لا
مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن وكلاهما انما يعتمدان على ادلة صحة المأخذ والحاصل ان الجاهل الغافل
القاصر معذور في العمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله من اي طريق يكون كما سنحققه انشاء الله والعامي
ما دام غافلا ليس تكليفه الا ما ادى نظره به وبعد تفطنه للاشكالات والخلاف فهو مكلف بما ادى اليه
علمه او ظنه في الكلام في تحقيق العلماء المسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم من باب الاشكال واقامة المعروف
فالعلماء حين مناظراتهم في المسئلة اما يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون و
يناظرون في ان المعتمد في نفس الامر اى شيء هو حتى يأمروا المقلد المتفطن بمتابعته فح لا معنى لا
حرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم ان يقولوا ان لا اعتماد على قول احد
في نفس الامر الا على العمل بالظن ولا منافي ذلك الا التمسك بامر تعبدي وليس لهم في ذلك شيء
الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسنبين ضعفه في محله واما يلاحظون الظنون الحاصلة
للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء والاموات او هما معا فيقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن
للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له
العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه فانتصير بان الظاهر من
الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري والظنان النفس الامريان على طرفي النقيض مما
لا يجتمعان ابدا فانه يمكن ان يقال ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت فالنفس الامري على خلافه

يلاحظ قول المجتهد الحي فانما المقلدون
المتفطنون اعملوا على ها هنا دون غيرهم
لا بد ان يتنبهوا ان قول الميت ليس بمعتمد
وقول الحي معتمد ولا ملاحظة هنا الا مسالة
صح

بقول الحي في مسالة حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد
الميت تحت العموم ولكن لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ ليس
ما حصل بقول الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يراد بالظن في ايات التحريم هو الامور التي تفيد
الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يراد بالظن في الايات
عدم العلم يعني يحرم العمل بغير علم الا ما اخرجه الدليل فح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت تعبدا
ويصير العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب افادة الظن وان
كان غالبا يفيد الظن فهو ايضا من باب التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامراتين
ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف
يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل للظن النفس
الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع
الميت في القول المتفرقين في الاراء فكيف يتحرى الاقوى والارجح والاقرب من فتاوى الاحياء
الى نفس الامر ان هنا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى
نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب بالنسبة فتاوى الاحياء الى نفس الامر ان هذا
اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده الاقرب الى نفس الامر بالنسبة الى ساير
الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح
في نفس الامر وان كان قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلامين المختلفين في المفتى لغ
قولهم بتقليد الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد
ليس من باب البينة بل لحكم عقلي فان مبنا وجوب معرفة احكام الشرع اما علما او ظنا وهو مثل وجوب
معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد
بان لله تعالى احكاما وشرايع فهو اما بنفسه في صدد تحصيله او بتنبيه الامرين بالمعروف وكيف كان
فاما يحصل له الجزم بحكم الله تعالى ولو بتقليد ائمة او الظن به او الظن باحد الامرين الذي حكم الله فيهما
سواء كان غافلا فاداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او متفطنا وحصل له بحسب ظنه عن شيء
احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ليس الا غاية الدلالة على لزوم
تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر مثلا تدل على ان البعيدين عن ساحة الائمة ومن

يقوم

ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا حكمهم النفس الامري بالاخذ من النافرين اما علما او ظنا وكذا الاخبار
الدالة على ذلك وكذا دليل العقلي القطعي يقتضي وجوب تحصيل الاحكام اما علما بها او ظنا تفصيليا او اجماليا و
بالاخذ من اهل الامور التي يوجب ذلك وظني ان الذي دعي من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة
هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه مما سيجيء في محله ان كلامهم
ما ينافيه وكذلك ليس كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول بعض معاصرينا في المسالة القائلين بحرمة عمل المجتهد
على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسالة الفقهية اذا كانت الشهرة تدل
على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى
الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة ولانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم
امكان اجتماع الظنين في موضع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن با
لحكم بخصوص المسالة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلمات الفقهاء الخصماء فضلا عن موافقينا
في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد
طرفي المسالة وكان في الطرف الاخر خبر لعدم حصول الظن النفس الامري ح بالخبر فيكون العمل
مرجح تعبديا وذلك لانا نمنع حصول الظن بالقياس سيما مع ملاحظة خبر فيما خالفه سنة وسنشير اليه سلمنا لكنا نقول
ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر بحرمة هذا وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد نحكم
بالتخيير ح وعملنا ح على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير
واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه
من مراعاة الترجيح بينهما اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد ذكره من
ملاحظة الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك من باب التعبد بل سنذكر
في الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء دفع التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب
الترجيح من الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في نفس الامر لا الظن بنفس
الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر قد يكون
يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر ح موهوما فلو عملنا عليه ح لما عملنا بالظن النفس
الامري في نفس الامر هذا خلف فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا
يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلا انه لا يجوز العمل بالظن في المسالة الخاصة بسبب الشهرة

ويمون فيها بسبب الخبر وقد قدمنا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا
ان ادلة البناء لا تدل الا على ان حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة
في الراوي ليس الا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون وينادي بذلك ساير الكلمات والاخبار الواردة في
علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في آخر الكتاب فان كلها تدل على ان حجيته ذلك
من باب تحقيق مراتب الظنون وليس الا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار
العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر وراو فعلى مدعي الخصوصية
الاثبات كما في البينة والخلل باثباته فان قلت ما ذكرتم يرد على الترجيحات المذكورة في تعارض البينات فانها
ليست مبتنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ليس الا تعبدية ولا بد
ان يكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع
بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما لا انحصار
الحجة فيهما فلا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما فعله في قاعدة اليقين
ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات نفي الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو
الاقرب الى نفس الامر منهما كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضا كما في الذبابة الواقعة على الثوب
الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت البينات فلا مانع ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو الراجح
منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع من تحصيل الاقرب
الى نفس الامر في نفس الامر فاذا فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ليس تعبديا كما يظهر من ملاحظة
كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الآخر اما من جهة الاقرب الى النفس
الامري كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل
او كافادة كون التاسيس اولى من التاكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الخارج
ان كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فينحصر في المرجحات على
التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار
الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى متابعة ايها تعبدا ولا يمكن جريان
ذلك في الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار الواردة في حكمها ايضا من العمل
بالظن النفس الامري بالنظر الى متابعة ايها تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة
العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس

مع انهم

مع انهم كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين فتعارض البينات وح فلا مانع من مراعاة
نفس الامر وحصولها لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج
عن الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء الخ
يدل عليه وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة القياس منهيا لكونه مفيدا
لهذا الظن الخاص ولكون العمل بالخبر جايز الكونه مفيد لهذا الظن وكلاهما ممنوع اما الاول فلان
كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة
ما ذكروه عليهم السلام في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس وان الحكم الكامنة في الاشياء
لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روي في الفقيه في القوي عن عثمان بن عيسى قال سألت ابا الحسن
عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسأل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات
في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يجعل مجرد المناسبة والمماثلة منشأ للقياس الا ترى انهم ع
ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه التوبيخ انه لم يعرف الفرق بين النار والطين
وبين آدم ونفسه فقال آدم بالطين وفي رواية الحسين بن مياح عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس
قاس نفسه بآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار
كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا ع في الاخبار
مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم القياس في الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا
لا يثبت الا بالاربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم
الحايض يقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف
وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم ويؤدي بخمسة الف درهم وهي في العقل وغيرها ويظهر بطلانه من
ملاحظة متن روايات البتر ايضا فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به
لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا تدركه الاوهام البادية فاما ان يحصل الظن بالقياس
او هو ظن بادٍ لا يعتني به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم
كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة ما ذكروا انه كان يفيد الظن في
بادي النظر وحين الغفلة فيظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادته
الظن بان الشارع حكم بكذا لا لانه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم ع عنه

العمل ع لا بالقياس مثلا يدل على كون العمل
بغيره مثل خبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة
فهذا ايضا كالحصر والتحديد في البينة قلت
لا دلالة في ذلك على ذلك اذ هو تيم لو سلمنا انما
كون العمل ص

القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم لمحض ما يفهم الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نقل عن علي ع ما يستفاد العلة فيه من النص بالتصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب انه لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر لزوم ادركنا به لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم وهؤلاء القايسون اذا راوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيجتهدون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان الله حكم في ذلك ليعني كذا لاجل هذه العلة وقولهم تبعه بخلاف الظن الحاصل من اخبار الآحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الله وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاء عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي ع وقلت انا الحديث وتؤدي مؤداه موثقة سماعة عنه ع وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله ص للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان ص يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار انتهى واما الثاني يعني ان تجويزهم للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيد الظن بمراد هم ع فقد مر وجهه وفذلكة المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه تعالى وكلام رسوله ص وامنائه ع والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله ص وامنائه ع ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم فتكليفه الظن لما مر بيانه ثم ان ههنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الله وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالقبلة والعادة والقراين التي يعتبرونها في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المعتضد به على الآخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الله في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن

بحكم الله

بحكم الله وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الله تعالى في جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل انه هناك امورا نتبع لاجل وضع الله لها مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمه المظنون العدم فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقراين التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ملحوظ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاه بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى نفي الحكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليها الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر فنقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيها اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك انما هو الاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه جايز في الجملة وتعيين موضعها انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له بامثال زماننا وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل دلكم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واضرابها فان كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع تسليم دلالتهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلقا وليس مقيدا بالاجل انه الظن الحاصل منها وانه قيد بذلك للعلة يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قايم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ليعني جعلا له من باب الوضع وانه غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما يحصل بها الظن والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار والفتاوى والاعتبار ان جواز العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبار الامناء وكشفا راجحا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ع ومذهبه لا يحصل من معارض لها وانه عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا ان كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على

مصحح

على ما بينا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام ع من خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن
بالاجماع والشهرة بقول الامام ع كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلابد اما من القول بان خبر الواحد
كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه
بل ولو حصل الظن بخلافه بعدم يجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان
خلافه مظنونا واما من القول بان اخويها لا يفيدان الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا
حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت
خبير بانها لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يق بامكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم
قد يحصل الظن بها في الاشياء والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت في مثل الالات التي تستفاد منها
الساعة والقبلة ولا ينكر جواز العمل بجامع ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن
وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى
ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة
كلام المعصومين ع وهذا الكلام لا يخفى عليهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع انه البديهة تنادي
بفسادها وسنشرحها مفصلة في شرائط الاجتهاد لا يفيد طائلا مع ظنية دلالتها والخفاء فيها
واختلافاتها وتعارضها وعدم المناص في تلك الاختلافات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار
الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز
الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والآتية الايات والاخبار مثل آية النفر
وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق ع لابان بن تغلب افت او عليكم بفلان و فلان
وخذ معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة من رجوع
النسوان والعوام الى العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث
للعجمي القح ومن اين ينفع ترجمة المعالم له الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى
غير ذلك من المفاسد التي لا يعد ولا يحصى فيما ذكروه وقد مر بعض كلماتهم في مسئلة البحث عن
تخصيص العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها
وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها و ذكر
ما فيها ولما شاع في الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم يخل هذا الكتاب

من الاشارة

من الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها فالخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره
نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير والصواب تذنيب اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد
وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى
المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه وفي
مجرى مجرى وجوب اطاعة الامام ع لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة الامام ع من هو
ولا مدخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة
ويسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهو الاعتقادات التي لا يتعلق بالتكليف بلا واسطة و
ان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك
من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ليس ايضا من مسائل اصول
الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم
باحكام الشرع في غير حضرة الامام ع من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا
مثل المعاد ومثل وجوب الامام ع بعد النبي ص للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام
ع سواء كان في حال حيوته وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في اهل دينينا
مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ص ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف بها
لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل حتى يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم
التكليف بالمحال وليس ذلك الا من جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال من اهل
الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم ع في الاحكام مع بلاهة مشركتنا مع الحاضرين في التكليف
بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع بالجميع
داخل فيه وكذلك الظان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة و هو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه
سواء كان في ظهور الامام ع او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما
بكل الاحكام او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذلك اذا كان
عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه واما الكلام في الظان ببعضها من الطرق الصحيحة
على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها ادلتها من غير جهة الطرق
الصحيحة كعالم الغير بالغ درجة الاجتهاد وليس له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد

اما بالعقل او بالنص فلذا لا بد من
الاعتقاد بوجود صاحب العلم بعد
فقد الامام اما بالعقل او بالنقل
م

درجة
ففيها خلاف واشكال فهيهنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من المجتهد كالعامي البحت او من هو ارفع عشيرهم
منه ولكن لم يبلغ درجة الاجتهاد ام لا الثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل
بالمنام لا فمجمل التحقيق انه من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد منه حتى على الغافل والجاهل ايضا
فهو خروج من مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد
ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ من غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ من المجتهد فهو خروج
عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف اذ كان غير الغافل اذا تفطن بوجوب القول بالتكليف بعد ذكره لو الامام
وتفطن للاختلاف او للزوم معرفة حال الامام ع وانه لابد من اتصافه بوصف يمتاز به عما عداه وقصر
في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه واستاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذا ما نحن فيه
فلابد ان يتفحص ويتامل في ان كل ما يعلم بثبوته اجمالا بالضرورة من الدين ونعلم انه يجب علينا اتيانه
والامتثال به من نظر الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في
المرجع والمتاع الذي يعتقد انه الامام الا من قال والداه بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه
ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذا من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله
احتمال سواه كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسوانهم واكثر رجالهم فهم منخرجون
في عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا
قضاء عليهم ليف لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل لم يعلم مطابقته
للواقع ليف بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ليف لهم لعين ما ذكروا اما من تفطن وقصر فهو معاقب
فان طابق عبادته للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة
وعدمها الظ ليف وجوب القضاء وانما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء
ح لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون بحكم فح قول العلماء ان من يحكم عبادة من لم
ياخذها من المجتهد وان طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم
من قولهم انه اجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ليف لا يقال ان
الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في
اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا ولا يجب عليه
تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه انه لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل

ذلك

ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بحسن ظنه بوالديه او معلمه ان العبادات والاحكام
انما هي ما يعلمه هؤلاء او علموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة
الاستنباط ولم يكن ناقلا عن مجتهد ومقلدا له فهل تقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله
احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج
الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمه
الكبرى فلا يمكننا القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالف للحس و
البديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرته وملاقاته لمن هو اعلم
من هؤلاء ورأى مخالفة من هو افهم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قاله هؤلاء
ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ليف غافل عن احتمال
ان يكون التكليف غير ذلك ومن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه
الذي اطمئن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد و
العامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ليف مجتهد بهذا المعنى و
الحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى
له ا ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل
ما هو مواد الشرع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة يعرض اعتراضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد
الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لابد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق
قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد
جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في
مراتب م كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لابد من تحصيل القوي وكل هذه المراتب الظنون
ولا سبيل فيها الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع اقامه على حجية ظن المجتهد المطلق
وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب
العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه
من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج
الاخباريين من زمرة العلماء ليف شطط من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول

مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس حقيقا لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء
منه فلا يجوز له العمل برايه لانه ليس اهلا لذلك فانه اخباري ولا يليق ان مثله على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي
ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا
وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فاين المجمع عليه حتى يتكلم عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتاخر و
الاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على
هذا التشخص الاجماع على جواز العمل بالظن المجتهد في الكل وهو في غيره متامل وذلك لا يوجب تعيين
العمل على الاول وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعيين الوجوب والذي ثبت اشتغال الذمة به هو
وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عندنا مع عدم العلم بتعيينه
كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم تنزل كذلك هكذا الى ان يصل الى الطفل في اول
البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ليف ثم اعلم ان
مراتب الظنون المذكورة مختلفة وان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب
الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل احد واجد لشيء عالما بذلك الشيء بل قد
نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين العلم والظن
واعلم ليف انه لكل مرتبة من تلك المراتب مدرك هو دليل الحكم ودليل جواز العمل به كما هو الشان
في القطعيات ليف فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه وامه او معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو
ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع وهكذا
دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط
فمدركه هو ادلة الفقه ودليله على الحجية هو كبرية الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف
بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد باب العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على
حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما لا بد منه في المجتهد وغيره والمتجزي وغيره
فنقول ان جواز العمل المجتهد المطلق برأيه في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في
المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا
وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على اجتهاده في حيثية
المسائل التي احاط بمداركها فهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد فيها وهكذا ان تنزل الى

الطفل

الى الطفل والحاصل انا نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال فحجية
المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلق هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد
يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرية الكلية
الماخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول
مجتهده بكبرية الكلية وكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما
ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقد
الطريق الى العلم فكذلك الطفل مجتهد بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك
بان مجتهد المقلد غير لايق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التفحص و
التفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد آخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل فكما ان
استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العمل قبل الفحص عن المرجح في ذلك فكذا الطفل
ومن فوقه من العوام اذا شككه مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة
الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول فتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا
بد ان يتفحص كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان
في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني
على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما اطمأن اليه واما

المقام الاول

تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان حضور الامام ع
صنفان اما مجتهد واما مقلد له ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافق الواقع و
يؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم
المحقق الاردبيلي رحمه الله الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت الواقع حجة
المشهور ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا الظن
المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمستلزم للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على
الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر
فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فمسلم وان اريد معمما لان الغافل عن هذا المقدار
من وجوب المعرفة الذي اوجب معرفته ان ما يفعله ابوه وامه هو ما لا يحتمل البطلان ليس الملتفت

مثلاً غيرها بفعلانه ولا تزلزلك في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد
وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي في من بلغ وفطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد
بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا
لان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما الاول انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من
ذلك او عن احتمال ان يكون قاصرا في رتبة الاجتهاد واما الاول انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق
بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه وامه للرجوع
اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده احتج اليه بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مقبولة عمر بن
حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار الحاكية عن اصحاب
الائمة انهم كانوا يسئلونهم عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن
مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم عليهم السلام نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم
وامروا بالرجوع الى العاقل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك
ويتفطن لمن يطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين داخلا الغير المتفطنين لا زيد
من ما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم او امهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما
العارفون المستمعون لهذه الخطابات او المتفطنون بوجود هذه الخطابات او احتمالها بحيث يحصل
لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول اليه بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين و
لو كان طاعتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه
وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ وللنسوان
بل ولكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو
غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل
على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيصهم ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس
تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر فيظهر ما
ماذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء اليه كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق
الاردبيلي ره اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال
الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال الذي بتكليف

المول

المولى عنده بالعمل على الظن ما دام المجهود ولا حرج فيه يجب سقوط التكليف واحتج اليه بان المامور به
هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام ع او من المجتهد غير داخل في حقيقتها فمتى وجد في الخارج
يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم هذا يقتضي
كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه وتقليد من لا يجوز تقليده
وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول الاساس في صحة
العبادات من قصد الامتثال سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال
الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب وهذا
هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بينا سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد
الموافقة فان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو بط لعدم تحقق الامتثال العرفي
للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده
فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال و
قصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه
بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المامور به بل الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول
الظن فلا حجة فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد اذا احتمل عنده بوجود معارض لم يعثر عليه
المجتهد ويدل على ذلك قولهم ع لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرها وان اعتبروه بشرط
ان لا يتفطن المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل
عليه لان التكليف بالموافقة ح تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب به منه مع انه لا يعلم
يحصل الموافقة نفس الامر ولا يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله
او ما وافق باي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين واما الدليل على ذلك كله وما المبين والمعين
له وحكم المجتهد بعد الاطلاع بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما وقع قبل ذلك اللهم الا
ان يتق المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك باي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه
فات منه الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف ح
مكلفا بشيء ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسي انما هو بدليل هو النص
وما يعتبر الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوصية الهيئة الماء

الصادرة من الآت مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو الحكم من المامور به فمع المخالفة
يحصل ذلك كما في ترتيب الادوية عند اطباء الابدان وفيه مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه يجوز انتفاء ضعه
على ما كتبه عليه الاطباء الابدان ويرتفع خاصيته بذلك فكذلك لا يجوز خلوه عن قصد التقرب و لا مثال
الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل
والنقل يرد عليه انك ما تقول في مؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب شرايط
واحد في نفس الامر او مختلف مجوز كلها بمقتضى تعدد الآراء غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية
فان كان فلصحاً فيرد ما ذكرنا على المجتهدين ليضاً وان كان مختلفاً فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهدين
وغيرهم فما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد به ولم يجوز في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه و
جواز تقليد المقلد اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير المقصر الجاهل
الغافل ايضاً كما بينا مع ان نية القربة قد يكون فيه الجهل الذي علم وجوب التخصيص واكتفي بظنه المعلو
بل وهم واتفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب والعقاب
والمدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدلية كما اشار اليه بعض المحققين فان احد الجاهلين بوجوب
معرفة الوقت ان صلي في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخ اما ان يستحق العقاب او لم يستحق اصلاً
او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت الحكم لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بما
للمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجباً ولو انفتح هذا الباب يجري الكلام
في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يمكن
يشرع لاحد الاجراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم تكليف خلاف العدل لاستوا
في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق
من غير ان يكون لاحد منهما فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور
في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطبق العدلية في كل زمان القول ولا
ولابد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث
يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض
الافاضل باختيار الشق الثاني لو كان غافلاً عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلاً بوجوب معرفة
الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة

فق

فق ان الذي فعل في الوقت ح معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل و
المعرفة من شرايطها بل هو واجب عليحدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان با
لصلوة لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرايط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله
فلم يات بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي مورداً للمدح او الذم بانا نقول ان المدح
على فعل الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت
بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون شيء غير مستحق
للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للممدوحية بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح
عليه كما ذكرنا ذلك في النائم لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثواباً من
العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع
ما فيه يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعينه خروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شيء الا بعد
من وقوع فعله في الوقت اتفاقاً وفي الباقي متساويان فنذر العذاب عن احدهما دون الاخر خروج عن
العدل فكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان صلوة الطاهر عن الرجحان واستحقاق
المدح ايضاً غير مفهوم وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل
الصلوة في الوقت وقد احتجوا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم ع ما حجب
الله عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم ع من عمل بما علم كفي عما لم يعلم وقوله ص رفع عن امتي تسعة
اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالاً وتفصيلاً و
لم يتفطنوا الوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التفحص والتفتيش ايضاً واضح ومسلم لا غبار فيه واما
فيما علم اجمالاً وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظم بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلم فلا
يعد في مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلاً ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم
هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل بالاصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع
حصول الظن بعدمه ثم يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها او
اشتغال الذمة بشيء غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بحيث يحصل العلم
بوجوب المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل بلا ظن يحصل ما لم يطمئن اليه النفس لم يبق له
تزلزل في الامر ويدل على ذلك ايضاً روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال سمعته

عن امراة تزوجت رجلا ولها زوج قال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه او
يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الحان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال أليس
هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المراة المسلمة
لا يحل لها ان تزوج زوجين قال ولو ان المراة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام
ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن
يزيد بن الكناسي قال سألت ابا جعفر ع عن امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة
طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها الرجعة عليها
فان عليها حد الزاني غير المحصن الحان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة
اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية
يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة
لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا في التهذيب والفقيه وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم وسند
بعضها معتبر عن الصادق ع انه رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يغنين ويضربن بالعود فربما
دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له ع لا تفعل فقال والله ما هو شيء آتيه برجلي
انما هو سماع اسمعه باذني فقال له ع انت اما سمعت الله تعالى يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسؤلا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم
اني تركتها واني استغفر الله فقال له قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما
اسوأ حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح
دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار ومثل ما دل على انه لا يسمع الطاعة الا بولاية ولي الله
وبان يكون جميع اعماله بدلالته اليه ومثل ما دل على انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة
ومثل ما ورد في الخبر المشهور ان الفقهاء اربعة والناجي واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم
الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الدال الاول على ان العلم على
حسب فهم المكلف وكذا اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على حسب العموم و
لزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل راسا هو المخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات
والاطلاقات لو سلم عمومها وعدم دلالتها لان الظني لا يعارض القطعي واحتج الخصم بروايات مثل ما ورد في

حكاية

حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا نعلمه
التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار بهذا ممدوحا مع انه لم يأخذ من
الشرع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولابد من تاويلها لمخالفتها للدليل القطعي
فيمن يتمكن من التحصيل وتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار راجع
الى تقصيره في عدم السؤال حتى يفعل صحيحا وان فرض انه عمار كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة
الحال وعاريا عن التفصيل والاجمال فالرواية دليل على جواز عمله على طرح ونحن لا نتحاشى عنه مع ان
استعمال هذا اللفظ بما في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتنديم
والتوبيخ على الجاهل والغافل واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة
ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان
مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي او ان ظنهم انهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه حكم الله
مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين بهذا الفعل المطابق للمصلحة الواقعية
وكذا يظهر الجواب لو استدل بمثل ما رواه الكليني ره في الكافي عن ابي عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر
ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا عن امير المؤمنين فتبرء واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل
الذي تبرء وقتل الاخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة فان
الظاهر ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية ووجه دخوله الجنة انه غير مقصر في ذلك
لعدم تفطنه وفذلكة المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم
التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو اهل للتقليد في الاحكام الشرعية معاقبا اثما مطلقا
شطط من الكلام ومدعي ذلك اما لابد له من القول بجواز تكليف الغافل او بدعوى عدم امكان حصول
هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في قبحه بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح الفعلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع
الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا يجب علينا مع ان هذه الدعوى شبيه المكابرة
اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته
في الفروع والاصول فضلا عن الفضلة الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما راينا الصلحاء
الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرائع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء
والتردد في ابواب العرفاء والمسألة عن مسائل صلوتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا

عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته
من دون اخذ من العالم لاجل عدم تفطنه بالسؤال وغفلته عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا
لراي مجتهده ايضا فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات
اذا امكن في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا نجوز الغفلة في النظريات والامور
الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا نبه
عليه مضافا الى عموم البلوى تنبيه اخر كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي
المتقدمتين فان امراة عرفت ان عليها التربص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى تحل لزوج
آخر فكيف يجوز لها التزويج باعتذارها اني لم اعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم
لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امراة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة و
قد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوائل البلوغ وكثيرا من النسوان و
العوام في غالب احكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة
العقل بل قد عرفت ان الغفلة يحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق
الاردبيلي ره وموافقيه لا بد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطن بوجوب التحصيل لكن وقصر
في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى وحقيقا بالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا
فيه مطابقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتفطن عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يوجب
المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث
الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب
وتاسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والاداب والاعمال لها اثار وثمرات وخواص بها يستكمل
نفس الانسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي ابلاغ ذلك
بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا اول زمان بعثتهم على تبليغ
جميع الاحكام الى جميع العالم خصوصا المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضت تبليغ
ذلك وتتميمه متدرجا ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له الحجة منهم في زمانهم فلا سبيل للمؤاخذة
عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه الفحص عنه بقدر ما يصل فهمه الى وجوبه ويكتفي بقدر ما

يبلغ

يبلغ فطنته الى الكفاية ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي ص او من يقوم مقامه على غفلة عموم من شخص عما
جاء به للخلق للارشاد والتعظيم فيجب عليهما تنبيهه وارشاده فكل الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر
يجب عليهم تنبيه هؤلاء وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك
الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ذلك من باب النهي عن المنكر
فالحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثر بذاته لتحصيل الكمال فيما يعلم ذلك المكلف
بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه مؤاخذة ولكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق
للارادة الذاتية وان كان لا يخلو عن اثر وثواب ايضا لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من ياتي بالعمل على
حدوده ومن لا ياتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الحيف والظلم
ان قلنا بجعل عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت
العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك لا يوجب ظلما والا فلا بد ان لا يتفاوت حال
المعصوم مع حال مؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل
اخر وينتهي الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه وما يتعلق من المسألة بما نحن فيه
فالمقصود منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسألة فقهية
تابعة للكلام في مسألة اصولية ويظهر لك الحقيقة الحال فيه بما بيناه في مسألة ان الامر يقتضي الاجزاء و
مسألة ان القضاء ليس تابعا للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه
دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة
بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال
في فهم معنى الفوات وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحائض والناسي والنائم حيث
يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بينه بفقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت في
المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذلك فاقد الطهورين على القول به بخلاف
النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود هو التكليف وهو تكلف واضح اذ ليس كون
النوم مانعا مثلا باولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى في
من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لاجل عدم الطهارة فيمكن
ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي فان اطلاق الفوات في العرف ينزل

على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما يشك به فلا يثبت القضاء الا بيقين لا
للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة
فكما يحسن بل يجب على المسافر تهيئة السفر وملاقي العدو اخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى
الاستعمال فكذلك الصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف
من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف
الصغير والمجنون ولذلك يقال للتاجر المالك الطالب للغنية للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه
هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فنرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر رايه على ما
علم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه كذلك بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به
على ما فهم يخرج عن عهدة تكليفه فلم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فالدليل على وجوب القضاء خارج الوقت
كان المجتهد والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطا ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما وكان عدم مطابقته
الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه العدم لان الامر يقتضي الاجزاء لكان ما
بما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل
الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات
ونحوها ومهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات بالصلح بان الترتب
هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية ايضا لا يضر في
ترتب الاثار عليها جهالة كونها من الله فعليك بالتامل في موضع المسئلة والتميز والله الموفق واعلم ان
الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستفتاء
وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر با
لنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه واما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو ان الحق جواز التجزي المقام الثاني
في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقد
يجب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج مرهفته من الاحكام
من الماخذ فقط مثل ان يحصل بتتبع الاخبار الائمة عليهم السلام الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة
او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها والاخبار الدالة على احكام المناكحة والمواريث
والحدود والديات وعلم ان الايات الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها

ولكن

ولكنه علم مواقع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم وفي مظان هذه المسائل وكان عالما
بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع على ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان
للزيادة والنقصان بحسب الاقتصاد والاشتغال او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون
سليقته وطبيعته ملائمة لنوع من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الاخر كما
ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات او سليقة نظم الشعر دون الرسائل
والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الانس والمزاولة في
الوصول الى الكمال ولذلك لا يحصل ذلك غالبا في اوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون
قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد
عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي يتجدد في كل يوم وساعة
والمحقق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية
لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع يشبه المكابرة فنقتصر في المقام على الكلام في
النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة
بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز
لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدره جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له
ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة
بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع
بان العلة هو القدرة على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى
الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هي المعرفة والاحتياج لسد باب العلم واجيب عنه بانه
لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع
وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال يظهر من التامل فيما بيناه في اجمال المقال فان ذلك ليس بقياس فانا
نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل
بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فان الاستدلال ان
الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الكلام في
ادلة الحرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده وقولكم ان الضرورة

وهو
نعتقد بعدمها وهو يرتفع بظن المجتهد المطلق قلت هو ليس بظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي
المخصص قلنا الاجماع على اي تقدير وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له عرض عريض
بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ليس على اقسام فمنهم
من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطين وكل من ارباب
هذه الطريقة يخطئ الاخر واعتبار احد هذه الطرق ليس مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي
المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد
المطلق ليس بحجة الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نسلم وجوب متابعة الاقوى والا
فيلزم رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف من الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي
بما فهمه اقوى من الظن الحاصل مما فهمه المجتهد المطلق ادليا وبه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي
ولا بد للمتجزي على ان يكون له يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن
بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يكون احدهما اضعف
عنده والاخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد في الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده
احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن
بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر عن فهم المتجزي
ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل كلا فلا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض كونه المتجزي
مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة علم
على قوة المجتهد المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا نمنعه بين
المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل با
لظن حرام فكذلك التقليد ليس حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد
ليس بظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز العمل بتقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه
قلنا الاجماع قد عرفت محله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على
المتجزي ليس اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص
عن التخيير وهو ليس يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت
الجواز بطل المنع وان لم يثبت اليقين ويحكى اتباعه بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين انه ترك

للتقليد

للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك
فيدل على جواز التجزي واحتمال بعموم مشهورة ابي خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم
منه شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله
ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للمتجزي يدعي انه لا يحصل الظن
لكن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم
الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه انتهى ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رحمهم الله استدلوا
بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال فيها انظروا الى من كان
منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم
حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين
لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام با
لعلم الحقيقي فيكتفى بالظن من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام
من جهة استفراغ وسعه جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان
ببعض الاحكام من جهة استفراغ الوسع في ادلة ذلك البعض ليقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في
رواية ابي خديجة فان قلت فذلك الظن يثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا
خروج عن الاستدلال بالرواية وتجويز اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه فكلامنا هنا في
الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التتبع في سير الائمة عليهم السلام واصحابهم وطريقة رواة
الاخبار وتجويزهم عليهم السلام رجوع الناس الى اصحابهم ونصبهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة
الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ
والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرايق ودعوى انهم بعد
ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطأ مجازفة عن القول فعلى هذا فيمكن حمل
العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد
والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة عليهم السلام دون الموجودين في زمان الغيبة اعتساف سيما
والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجوه
الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة

على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسألة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده
في المسائل في هذه ليس في المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا
لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا له
بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد
المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسألة جواز التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد
في هذه المسألة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي
استدل به في اثبات هذه المسألة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في
المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي
وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسألة بدون
ملاحظة مسألة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض ولا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية
مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتم كلام المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل
الاصول والفروع وجعلنا مسألة جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من هذا المجموع وانت خبير بانه
لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول
فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا
على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا
في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسألة
جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسألة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسألة
الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما
ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل الاصولية سواء كان [illegible]
موقوف على جواز اجتهاده في مسألة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسألة ايضا يتوقف
على جوازه في المسائل اذ هذه ايضا مسألة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد
من المسائل الكلامية او الاصولية فيتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسألة
الاصول على الاجتهاد لا يستلزم الدور وقد يدفع بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا
من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع

اجتهاده صح

ما ثبت

ما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل يثبت بالضرورة فتأمل ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليله الظني
تعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على
جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسألة جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر او جواز الاجتهاد
في مسألة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل وتوقف احد الظنين على الظن الآخر
ليس بدور وقد تقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن
الحاصل في المسألة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل آخر لانتهائه الى القطع وهو
انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بحجية عمله على ظنه والدليل
الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه
بحجية عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا
تفسيريا لظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد
للتجزية يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسألة
الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع
فلا نم التوقف كما هو واضح وكذلك ان اراد المتجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من
ظنه الظن في الفروع فلا نم ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسألة اصولية فان
اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نم التوقف في المعطوف وبنفيه يلزم المغايرة
في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء
المغايرة حينئذ ايضا الثاني حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي
تحت المنع والجواب منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله للمتجزي فيه لما مر من انا سلمنا لكنه فيما لم ينسد
باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يبقى غاية الامر انحصار
الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم قد يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن
المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من مسائل المسئول عنها عن ائمتنا ع حتى يعرف من اجماع
اصحابهم موافقة لرأيهم ع كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من
الفرعيات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم
فالعمل بالظن الناشئ من الدليل عنده وان الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا

اختصاصه له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضاً ياخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول

ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل من جهة ارتكاز المناشية عن الفرار عن

لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض و

هذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من

حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه مع انه يمكن ان يقال انه

بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان ارجح فترك الى غيره ترجيح المرجوح وقبحه ايضاً اجماعي العقلاء

ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع

منه ويمكن اثباته بوجهين الاول من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى بعضهم وتقرير

ائمتهم ع ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم

المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد

بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة العامة ومخالفتها وكذا معرفة الاعدل والافقه

الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد

والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها

فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم ع بما يتداولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة

يثبت حجية ظن المتجزي ايضاً كما اشرنا سابقاً فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد

واطلاقه لا في طريقة الاصولي والاخباري وغيرهما وح فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا

متصلاً الى زمان ائمتهم ع بحيث لم يعرف منكر يعتمد على بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على

تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلديه له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان

ذلك كان من جهة تحصيله من جانب ائمتهم ع فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه في محله

ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كانت المسئلة مما يتداوله اصحاب الائمة ع ويسئلونه عن ائمتهم واما

الجواب عن الثاني اما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا ههنا في الاجماع بدعوى

ان القاعدة والطريقة المستمرة افادت رضاء صاحب الشرع بذلك بديهية واما ثانياً فبامكان

ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسايط اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا

يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام

وما ذكر

وما ذكر في الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه لاجل انه يعتقد على الدليل فليس بشيء لان ذلك ليس بضروري

لاحتياج بلم التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير مرجحاً لاختيار الاجتهاد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة

ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضاً بديهيا مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده المثل ان سلم

فلا نسلم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري واما ثالثا

فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضروري ووجهه يعلم مما سبق واما بيان التقليد في اللغة تعليق

القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المراة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد

الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد

بقول مثله قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول ص تقليداً له وكذا الاجماع وكذا رجوع العامي

الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول ص بالمعجزة والاجماع

بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليداً فلا مشاحة في التسمية

والاصطلاح اقول وعلى هذا فيشكل قولهم بجواز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ

التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا

يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيد

فماله الى ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم

جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقبوله في الفروع ليس بتقليد بل ما اطلق عليه التقليد ايضاً

باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في قولنا ان بعد جواز

التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا

القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل و

ذلك لا يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ

العامي من مثله قد يكون من جهة حجة من عنده وانه مكلف به ح فيكون هو مثل تقليده للمجتهد واعتبار

كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الآخذين

احدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ

الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجماً بالغيب او بظنه انه ايضاً مثل العامي الآخر الذي اخذ

منه الاخذ واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضاً مما يدل

عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال الغفلة بالمرة وحصل
الشك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما ستشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل
في كلامهم الآن حتى اعتمدوا في التقليد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان
فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل
الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي وقال في كري وعليه اكثر الامامية وخالف فيه
بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة
العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة انما يجب على
العامي ان يسئل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله واطلق الجواز معظم سواء كان عاميا
بحتا او عالما بطرق من المعلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم
الانكار والمدعي في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في كري بعد
ما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليله بوجه من الوجوه
انتهى ويدل عليه عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكلما دل من الاخبار على جواز (كذلك م)
الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال
نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه فيه
واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا به من ان تجويز المستفتي
على المفتي الخطاء يمنعه من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز التقليد في الاصول
فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا يلزم التكليف بالمحال ومن تمكن
من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اسهل من الفروع واكثر شبها منها ويرد على الاول
اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا عن العمل والا لامتنع على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا منع زوال
تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبتنية على قواعد
عقلية وشواهد ذوقية وجبلية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المكلف فيها الا
الدليل الاجمالي كما سنبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع (وادلة الفروع م) جزئيات متفرقة متشتتة
واكثرها مبتنية على مدلولات خفية ومحفوفة باختلافات واحتمالات لا يمكن الجمع بينها الا لقليل

منها

منها ثم قال في كري بعد العبارتين السابقتين وما ذكره لا يخرج عن التقليد عند التحقيق خصوصا عند
من اعتبر حجية خبر الواحد فان البحث عنه عرضا عريضا اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء
والى النصوص وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية
سيما اذا كان النصوص من الاخبار الآحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا
بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل عليها فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في
ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قالوا واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع
الى آخره وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القولين الظهر من ان يبين نعم ههنا كلام آخر وهو ان في
اثبات جواز تقليد العامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها فالاجتهاد
المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد
فيه وهو دور ونظيرها اورد على التجزي واما بالاجتهاد فهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب
الاجتهاد عليه من المسائل الكلية التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل المجتهد
المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد
ثم التقليد فيها لان العقل بعد التدبر سيما بعد سماعه عن العلماء انه يجوز له التقليد يقبح التكليف بما يوجب
اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج والحكم يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهنا ايضا اجتهاد للعامي يجب
عليه الرجوع الى الاجتهاد حتى كانه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد حينئذ الى الكبرى الكلية الثابتة له من
الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول
الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة حينئذ يرجع الى المسائل الاصولية والمباحث
العقلية الكلامية مما حققنا في القانون السابق وما ذكرنا هنا تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال
(المراد جاهل المقصر لا قاصر) الغفلة والجهالة الحاصلة في المرتبة الاولى من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه يجب عليه الاجتهاد
في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا (قسطا)
عظيما من الفطنة والذكاء وسيما بعد التنبيه بالسنة العلماء والاستماع منهم نزاع القول بوجوب الاجتهاد
في الفروع للعوام ايضا فلا بد ان يحمل الكلام بما بعد التفطن لذلك ولا يرجى حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي
مسئلة
واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في
ففيه اقوال عجز لتخطه وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه

٢٧١

من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الفقيه وغيره ودليل المجوز مطلقاً عموم قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من
اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقاً وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق
اليه اجماعاً خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق
الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به اما عدم الجواز في غيره فلانّ ظنه اقوى من الظن
الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال
الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه اجتهد فيه صحيحاً بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنون و
مآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في آن واحد احدهما اقوى
من الآخر وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول
الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتأمل واما تقليد الاعلم فهو ايضاً لا
يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطأ في اجتهاده وعدم احتمال كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما
يكون اجتهاد الاعلم معيناً في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد في المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت
الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يحقق النظر فيها ولكن حصل له في نظره الظن باحد طرفي المسئلة ثم
اذا صادف ذلك موافقة رأي المجتهد الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد
وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجب للاطمينان عنده واما مجرد
اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه
وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل
بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وحينئذ فموافقة رأي المجتهد الاعلم يصير معيناً للاعتماد
على نظره ولا يبعد ترجيح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليداً بل اعتماداً على ما حصل له والفرق بين هذا
والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتأمل حق التأمل وهنا يتمم نظره باعانة وفاق المجتهد الآخر
بخلاف ما نحن فيه فانه يتمم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ وسعه نفسه فيتمم حجته بموافقة المجتهد
قانون المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات
فلنقدم ما عندنا في المسئلة ونبلغ مجهودنا ليكون ذلك معيناً على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم و
يظهر به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلاً ونتكلم فيها فنقول قولنا يجوز التقليد في

الاصول

الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا
يمكن اذ المعيار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له الا حصول الظن
واليقين من قول الشخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير مورد التكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير
في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يكلف هنا ويراد بالاخذ بقول
الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا معنى تقليده ان يعمل على شرعه
ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص قطعاً او ظناً وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي
الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتداولتين هنا احدهما
جواز التقليد في الاصول وعدمه والثاني جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن
فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال
فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز
التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معنى يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع
الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب العقول فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد
للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي ره في اواخر الكلام على جواز التقليد في الاصول
وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد
وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تأمل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقاً
وعدم جواز التقليد هنا كما سنشير اليه وانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الآخر واذ قد
عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن في الاصول
لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ الظن والعلم في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر
قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل بشيء منهما كالمسائل المتردد فيها المتوقفة
عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى
ان يحصل له الظن فاذا حصل الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم لانه يجب عليه تحصيل الظن
البتة اذ قد لا يحصل له ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن
مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على وفقه
بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفروع فيرجع القول

بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل له العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل الاصو
كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل له العلم ومن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه
ولم يخل نفسه عن الشوايب وهو في المسائل الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كل محق في نفس الامر مؤديا
نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة بمحض الاتفاق
فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المتخالفين المأمورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفة نفس الامر
في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول و
القول بان الحكم اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله نصب العلم عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث
فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة
الحق في الواقع في نفس مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب في
العقليات واحد وغيره مخطئ آثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمنا فانه نسلمه في المجتهدين الكاملين المتبعين
للادلة لا معظم المكلفين كما سنبينه ان شاء الله تعالى نعم لو فصل احد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا
في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان
ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس الامري اما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات
وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات با
الضرورة عن ائمه ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت الضروريات ايضا اختلاف وكلام في مقدار ما ثبت
منها وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي صلى الله عليه وآله والوصي بعده عليه السلام الا دليل على ذلك فيها اليهم اذ فائدة
وجوب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام هو ارشاد الخلق ولطاعتهما لانهما يبلغان عن الله تعالى فمتابعتهما حقيقة متابعة
امر الله تعالى فاذا جاز ان يكتفى فيما بلغناه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد وبعد عهد وخفى الحوادث وطرو
الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفى في اصل التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول
الموانع ولا يناسب عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة نبوة نبينا صلى الله عليه وآله اليقين لنا وكذا ادلة امامة الائمة
والحاصل اني اقول لا يجب عقلا افادة اليقين مطلقا لكل احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة
الفروع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن
الفروع شطط من الكلام وقد بينا في اوايل الكتاب ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل
في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا

لخفاء الحق

لخفاء الحق واصله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي صلى الله عليه وآله والائمة
بل اقول ان النبي صلى الله عليه وآله مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذي هو حكم واحد في نفس الامر الى العباد
ومقصود ونعم ان يعين الحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي صلى الله عليه وآله في الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم
في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب واتى بضد الثواب فلم لا تقول ان هذا المخاطب مخطئ
اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا اخر ونصب عليه دليلا فهو مقصر وليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب
او اشتباههم في فهم ما شافههم النبي صلى الله عليه وآله بالخطاب ملبسا له معذورا فلم لا يكون زلته في فهم ادلة النبوة مع
عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام
المخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى بما يظنه المخاطب من الخطاب فلا يجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف
ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك جزاف من القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها
في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله على عباده هو
العقل الغير القابل لذلك والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة
والاستعداد والكلام في ان المتخالفين في المسئلة كل منهما يدعي التخلية والانصاف ليس هو الكلام فيما
نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بها مكلف بما يبلغ طاقته
في ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجالبة للخفايا والطرق قد يختفي على النفوس الكاملة
الواصلة الى اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطاء من
معايب النفوس والاطفال في اوايل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الاباء والامهات مما يوجب التثبط
عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ازالته غالبا على العلماء المتبحرين الذين يحسبون
انهم خلعوا هذه الربقة عن اعناقهم فضلا عمن دونهم وكذا الكلام في ساير معايب النفس من حب
افكاره الدقيقة التي استقل بها وعدم التقاعد عن مكافحة الخصوم وتقييد المجوف التضعضع
درجات العلوم فان لهذه المطالب دركات تحت دركات لا يندرج منها كل احد الى درجات التصفية
فربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفاء في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن
جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا لواحد
الناس فلعله بعد وقوع المجاهدات ربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يقع بطلان العقايد و
الاعمال لكافة الناس في غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكمة الله ورأفته بل العدل فيظهر من ذلك ان

من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد في ان الرياء قسمان جلي وخفي
ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولوا المكاشفة والمعاملة لله كما يروى عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه
فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض على ذلك الرياء
حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها
فاذا هو يحب ان يقال مات شهيد لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى آخر ما ذكره والحاصل
ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل
انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل المناص من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا
يباشرون الامور الرذيلة بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الخلق لئلا يبقى لهم داعية
ليتوصلوا بذلك الى اكتساب الكمال والتحصيل بان كل ذلك معصية ومخالف للشرع مذموم ومبادرة
الى الهلكة بعجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فترخيص اكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا
للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعالجات التي ذكرها الخ وان كانت دافعة لها
ولكن لم تجر العادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته
الانظار الجليلة فنستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته
من التفصيل في المسئلة والفرق بين المسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى
الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد اثبات الشرع مع ان عدم وجدان
القول بعدم الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من شرح
الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا حصل
له الجزم فيكتفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم الخاص المسمى
باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا
للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا ضير ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله
ثم ان تحصيل العقايد الاصولية يتصور على صور ثلث الاول ما يحصل بالنظر في الدليل الثاني
ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول
ظن اجمالي كما في الفروع الثالث ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين
انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول

بينهم

بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم
وحصل لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي ره من قوله والى اشتراط
القطع يرجع الكلام في جواز التقليد وعدمه ليس بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى
الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم
الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ليس الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر
واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم ح نادر
واما الجزم الحاصل بغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء
والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول آبائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم
بل علمائهم المجتهدين ليس مع عدم معرفتهم ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك
خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول
وموضوع المسئلة واحد الا ان يكون لفظ التقليد في عنوان المسئلتين ويجعل المراد من المقلد
في مسئلة الاصول من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حجيته الظن بالحد
فيشمل ما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث لصورتين احديهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى
الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء و
العوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق
بين آبائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخاله في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في
الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد آبائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق
فح نقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد
غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء اذا خلت نفوسهم عن المشايب وغفلت عن
الشكوك والشبهات لعدم عروض مخالفات الطرايق والاحتجاجات عليها فح الكلام في سقوط التكليف عن
هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان النافي
لوجوب النظر مستظهر لان المكلف ح غافل عن الوجوب بالفرض ويجب اعتماده على مثل ذلك
او نحو معرفته كاله واما من قرع سمعه انه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل
التفصيلي لا الالهامي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو

فهو على قسمين الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك
اثم غير مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا قاعد عن النظر فلا ريب في انه اثم غير معذور وليس من
جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال
بجواز مثل هذا التقليد والثاني من لا يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر
امر تعبدي واصلي ولا يخدش في اذعانه اصلا كما نشاهد ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن انه عرض
الصلوة على المجتهد واجب عليه بل قد يزيد هذا الشخص في اذعانه بما قرع سمعه من وجوب النظر
العالم الواعظ من اهل ملته اذا ابنه على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ادلة على مذهبهم
لا بد ان يلاحظ ثم يختار مذهب الامامية يدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل
على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد فهذا
المذهب مما لا يأتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويسامح فيه فهذا ليس مثل السابق في الغفلة عن حقيقة
الامر والظاهر انه ليس بمعذور والآخر ترك هذا الواجب وسيجيء الكلام في حاله وانه فاسق اولا هذا ولكن
هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية
والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي
ثبوت الاحكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانه
امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهما وكذا
اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا يتوقف الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان
كان في دار الدنيا وهو ليس ظلما لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك
من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نعتني بحكم النواصب بنجاستنا وما لنا واعراضنا
يوجب الظلم من الله واما كون حامل هذه العقيدة مهانا عند الله فهو من توابع الاستعدادات كنجاسة
الكلب وهو راجع الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذا جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه
ليس جبالهم فوق قتال النبيين والائمة المؤمنين المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على
نهاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر
في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن
لوجوب النظر اصلا فهو ليس كمن باع شانا من المسلمين الذين تترسوا بهم الكفار ولم يمكن دفاع

الكفار

الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فح فالفرق بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في غير الاثم
والعقاب وبالجملة قاعدة العدل تمنعنا عن الاقدام الى الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الايات والاخبار
الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها امثال هؤلاء بل الظ من الكافر هو من كفر وستر الحق بعد
ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه
عدم الايمان عمن شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كلياتها فالمراد ممن
شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب ويجعل
للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكتفي
في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم مما لم يسلموا او لم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامه
عن الايات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن بوجوب معرفة الاصول
الجملة اولا والثاني يلحق بالبهائم كالمجانين لانهم تكليف واما الاول فهو اما في حال علو النفس
كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكبر انسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف او يلاحظ حال
غيره من المتدينين بدين او مذهب مثل ابيه وامه واستاده وعلى التقديرين فاما انه ياخذ
بمعونة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقة او يبقى مترددا او متحيرا او على الاول فيسقط عنه
التكليف بشيء اخر لغفلته عن وجوب شيء اخر عليه وان كان اطمينانه من جهة ظنه بابيه وامه ولا فرق
في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية
من ترتب الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظ عدم الفرق بين افراد
المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن في بطلان
طريقتهم وهو كذلك فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطرايقه فاذا عرف الطفل بالفطرة
او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن
لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال
الخلاف او سمع من غيره المنع من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر
والمقصر فيه اثم ولا فرق في ذلك ليس بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه الحاصل له هل هو يقين
في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك لو صادفه مشكك ام لم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه
الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك انما الكلام بعد زوال الاطمينان بعد

زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفة انه ظن او شك فح اذا تفطن بوجوب
المعرفة وتفطن انه لم يحصل الاطمينان فانه امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص آخر
افضل من الاول كالاول والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به
الاطمينان اما الاعتماد على شخص كامل من جهة كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك
الشخص ايضاً نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا زال الامر بعد آن زوال الاطمينان او
في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على كامل فح ينقسم النظر الى قسمين وكذلك الاعتماد على ذلك
الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذلك الرجوع الى شخص فان من تردد امره بين
صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي
يحسبه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر والزوال بتشكيك المشكك وكذلك بسبب الادلة التي
ينظر فيها وقد يحصل له الظن بصحة الاسلام والتشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد
النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص عن الاعلم او الافضل الذي يطمئن به النفس او
يكفي الاكتفاء بالظن والظ انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول
القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن
في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة والاحاطة بالمسئلة ولا نعمل به لعدم حصول
الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن
المزيد عليه فنكتفي ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما عمله واحس من نفسه
العجز عن تحصيل العلم فتكليفه بتحصيل العلم ايضاً تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لناظر في مسئلة
النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع
فالظ انه يكفيه ح الظن ولا يجب تحصيل اليقين والذي شيمته الانصاف وترك العصبية لا يأبى عن
هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين
ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة
في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مع تاويلها المطابق لآرائهم
وراى ادلتهم على مذهبهم ادلتهم على مموهة بالمقربات المشبعة في اتمام مقاصدهم بما يقبلون
على الاشباع وادلة الشيعة شعثه منكسرة الراس واليد مقطوعة الاطراف متروكة مواضع الدلالة

الأول

احسسنا

شيمته

اذابذل

اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يقال بترجيح المرجوح على
الامر انه بسبب الاحتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر فهو لا ينافي لزوم متابعته لديه
من حصل له الظن بحقيته فقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى
للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في
بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعضها اذ له دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين
لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة
امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له فان لا يفرق بينه كون النظر اجماليا حاصلا له ولو
بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فتامل حتى لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل
الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين
تفصيلا حاصلا من دليل والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون
محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه بوجوب شكر المنعم في اول النظر
كما سيجيء او اذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل فالمتمكن بوجوبه
والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع لنا انحصر النزاع في ذلك فالحق
مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضاً
كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في اول الامر او زوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر و
التفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فان لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة
تفصيلا واما لزوم تحصيل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر اليقيني بمعنى الجزم
الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الناس ايمانهم من هذا القبيل ان كان ايمان جازمين
فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع
الامكان على الاطلاق ايضا لا يخ من اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود
الصانع وبعثة النبي م وحقيقة المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان
ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بخلاف دوران الامر بين النبيين والوصيين مثلا
اما ان يقال نفس كون الاعتقاد يقينا مطلقا بالذات وحصول اليقين مطلقا من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه

الجزم بنفس الأمر ويزول بتشكيك المشكك واكثر ح

مطلوب

فمنع وجوبه اولا وعلم نوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم شبيه اليقين
ثانياً فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث
اعني ما يحصل له الظن او يبقى متردداً فبعد التفطن والشعور ببعض حاله مما ذكرنا في القسم الاول من ان
الحق فيه ليتم يجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد يتوقف حتى
يهديه الله تعالى الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فا
المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز و
ذهب طائفة الى حرمة النظر فاعلم ان ههنا مقامات الاولى انه هل يجب معرفة الله ام لا الثانية ان
الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي الثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة
التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او
يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع اولا و
قدم الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني
بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث
هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغني البحث عنه بالبحث في المقام الثاني وانما البحث في المقام
الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلاً اما الحكماء فنظرهم في معرفة الاشياء
بالذات ولا يقولون بشريعة حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريق اثباته في العقل و
طريقه ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعماء ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا
شك ولا ريب انها من غيره فهذا العاقل ان لم يلتفت على منعمه ولم يعترف له باحسانه ولم يذعن بكونه
منعما ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النعمة عنه وهذا معنى الوجوب العقلي
وايضاً اذا رأى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وان لم
يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب
مع القدرة وهو قادر على ذلك فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة
الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف مرتبته ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب
معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية تحصيل المعرفة وهل يمكن فيه
الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام

اذا تمهد هذا فنقول

الثالث

الثالث فيلحق بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما يتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم
افادته لوجوب كونه التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف فان ذلك ربما
يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق لكن قد يحصل الجزم به او الاطمينان نفسه فان فرض
احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظن به اذا اشكى على حسب
ما الزمه وكذا من تقلد مبطلا او اطمئن به وجزم فلا يحصل له الخوف فاصر بتركه والجواب عن جميع ذلك يظهر مما
فصلناه في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقاً ولا بد ان ينزل اطلاق كلام العلماء مثل ما مر في باب الحادي
عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليفه بالايطاق وانكار
حصول الخوف مطلقاً مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي و التهديد
بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة
فانه لا يمنع لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب عموما الى جميع المكلفين
وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمناه من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولاً
بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقاً وحقق مستقصى في محله وثانياً بان
العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه
في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة
فاما ان يعود الى المشكور وهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة
بلا حظ واما في الآخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضاً هو تصرف في ملك الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول
فائدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب فهو حسن بالذات ولا ينتفي فائدة اخرى مع ان عزل
العقل عن حكمه بالفائدة الاجلة محض الدعوى وقد اثبتناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق
المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثاً بمنع توقف الشكر وزوال الخوف
على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر سلمنا عدم
كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما يراه
البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان التذكر دائماً يحتاج الى النظر ليتميز
به صحيحها عن باطلها وايضاً الكلام في المقدمة يعني لا نقصد لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم و

ص
وجوب المعرفة
لان دليل الاول وجوب
ودليل الثاني تحصيل وجوب
المعرفة ووجوب المعرفة
تحصيل وجوب المعرفة

٣٧٧

والالهام من قبل الغير فليس شيء منها مقدورا والتصفية كما هو حقها ليس في حكم الغير المقدور لاحتياجها
المجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة وقل ما يفوز بها الناجح ورابعاً بانه يمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب
فيظهر جوابه مما حققنا في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضاً اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم
وتعيين الحاكم بوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون
وجوبه شرعياً لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في الجملة معرفة الله موقوف
على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو
دور مستلزم لافحامهم كما سنشير اليه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان اختصاص الحكم بوجوب النظر في
العقل لا يتم الا بالنظر الى عجزهم بضميمة البطلان حكومة الشرع في ذلك وهذا الدليل اعني لزوم افحام
الانبياء متمم للدليل الاول على اختصاص الحاكم في العقل فانه كان الدليل الاول مستقلاً في اثبات ان العقل
حاكم في الجملة وجعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي
يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم دفع الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل
في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعاً فانه هو الآيات والاخبار وجوابه وهو
استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضاً من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية و
هو من وجوه الاول الآيات الواردة في المنع عن التقليد عموماً مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول
من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي
الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني
بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا كتاب
منير ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون
الحق وقوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئاً ونحو ذلك وهذه
الآيات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الآيات الدالة عليه خصوصاً
مثل قوله تعالى اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا او لو كان آباؤهم لا يعقلون
شيئاً ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن
ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتاباً من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا

احتج الموجبون للنظر في الاول بوجوه على

انا وجدنا

مترفوها

انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال
انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون قال او لو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما
ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الآية اقول لما حققنا المقال في صدد البحث لا نأبى عن العمل بمقتضاها في
الجملة واكثرها واردة في المتعصبين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه عناداً واقيم عليهم الحجة
من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمينان
ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنه به والذي حصل له الظن بطريق ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون
على ذلك ثم ان هذه الآيات تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح بدعوى انه
حقيقة فيه عرفاً ولغة ممنوع بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم او عدم التزلزل فقد يعبر عنه
يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهري الا ان ما ذكروه في
اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل
الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي يقسمونها الى
التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقيناً في الاصطلاح
والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليداً
في بعض الاصطلاحات واعتقاداً في بعض آخر وتصديق الاعتقاد عليها يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة
ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي
وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه
المعاني مجازات الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيخص باليقين
المصطلح فمع لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولاً ان هذه الآيات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيده
اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف المستدل
بل لا يبقى هنا اصل الحقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزماً والعام المخصص فيه الف
كلام فيتبين الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل
من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات وهو مناقض لمطلبه اذ العمل
بالظن اذا كان حراماً فلم يتمسك بهذه الآيات التي لا تفيد الا الظن والقول بان هذه الظن مخرج
بالدليل محتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس

الاصول والفروع الآتي كما ان الفروع محرج بالدليل اللازم لتكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف فيه سد
باب العلم ثم نعمل به فهكذا في هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله ثابت والاشكال في كيفيته
فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقته التكليف في الكيفية فيكتفي بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ليست
فرعية ولا منافات بينه وبين تعلقه بالاصول لكان الله اوجب علينا اقامة الدليل على ما ادعينا به من
العقايد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب عليحده لانه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو
خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع فان اكتفوا في الايمان
بمعنى الاسلام ليترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة
والبرائة اليقينية لا تتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات
مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمواخذة على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون
باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البرائة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول
الاصل برائة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم وايضا ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا
يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول فيحصل الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه
المكلفين الغافلين وارائة طريقهم كما سنشير اليه وثانيا القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابل الظن
كما نطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة
الا الاحتمال وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة فيه
في الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضونه به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف
حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا
قبله وبعده حتى يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا
مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمونه انه هو الذي مطابق لنفس
لا ما هو مطابق في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي يعمل بجزمه معتقدا لانه مطابق للواقع
عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو
بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف على المنصف المتتبع فلا وجه
لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتبادر في تلك الآيات لا يظهر له ان يدعي النهي عن العمل بما لا
يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة

سيفيد ... النظر ... الاصول

او الجزم ح

جزم ثابت مطلق

الاصنام

الاصنام مذهبا لا بانهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيقتها في نفس الامر كما يشهد
به حكاية ابراهيم ع مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم
فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا آلهتكم نعم بعض الآيات المطلقة تدل على حرمة العمل
بالظن وفيها ايضا ما لا يخفى كما في الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق
ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليهما
شيء ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم
الاستدلال لاستلزامه الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقوله تعالى مستلزم
للدور والمناص عن ذلك اما بجعل ذلك من باب المشي على طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد
او الظن فيمكن الزامه بقوله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق
الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب
من كلام الله وكلام امنائه ويتم ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد والمكلفون يختلف
مراتبهم في الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته
لا يستلزم عدم لزوم تنبيههم على ما يجهله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب
واجبا على الله تعالى ولقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة مقدورية الجاهل في الفرع الثاني وقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي ص مامورا بالعلم فالامة اولى او يجب عليهم من باب
التاسي واجيب عنه بمنع الاولوية لجودة قريحته ص وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه
وفيه ان المنع انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته في الاتيان
على ما اتى به ان واجبا فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر
ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان ظاهر
الآية وملاحظة شانه ص ووقت نزول الآية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل عليه كلها شاهد على ان
المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمل
نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه حصل العلم حتى يقال انه
امر بشيء لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم وايجاد له بهذا القول كما ان معلم
الكتاب يقول للاطفال اعلموا ان الالف كذا والباء كذا فيحصل بهذا القول يفيد العلم للطفل وكما ان قوله

الثاني منها

تعالى لنبيه ص اعلم يفيد العلم بالتوحيد وقد يقال في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة فمع ذلك يمكن
ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الوالد اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو ارادة
المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة
لا يستلزم خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر

الثالث

الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز
كذب المقلَّد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع
النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان خبر كل من المجتهدين يفيد
العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما
والثاني يحتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان
الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في باب
الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية
وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلابد من ذكر ما لا يمكن جهله على
احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيره
ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا
وللاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي احدها حجية
قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان
التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الائمة بان ذلك من باب المسئلة بين المجتهدين
المناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم وتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل
التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير ايضا ثم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب
العلم بكل المعارف وللقاطبة المكلفين بحيث عبر ما او لا فلانه من المشاهد المعاين انه لا يمكن تحصيل
العلم في كثير منها فكل ما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصص او مؤولة بالجزم او القدر المشترك
بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما لقاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في كثير من
المسائل وخلو نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم
الوجوب وما قد يستدل به على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف

بالعلم

يمكن
بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت دلالة الادلة فيما
يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع
وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البرائة الا بتحصيل اليقين
فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن
فهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي ره في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن مفصله ايضا وكذلك
المولى الورع المقدس الاردبيلي ره وهو الظاهر من شيخنا البهائي ره حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين
مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان المشهور في السنة ان الاخباريين من
الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد كما نقلنا عنهم في مباحث الاخبار ولا ريب ان
اخبار الاحاد لا تفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من
وجوب المعرفة ووجوب تحصيل اليقين العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد
في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل
الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله
كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول فح فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل فهو
والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما يحصل الاطمينان بالعمل
على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل القائل باحد الطرفين الذي اطمئن ولا يتحرك مقتضى ذلك الطرف
وكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه ايضا لابد ان يخصص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذه وبغير
من لا يتمكن من تحصيل القطع اما المانع لعجز من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ
والتخلية فما يوهم كلامه في باب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله مما لا يمكن جهله على احد من
المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم
تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ولا فغاية الامر الحكم بعدم الاسلام اما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل
وقطع العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال
يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يذعنوا بها في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده من
الاسلام والايمان الواقع فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب
الدائم والحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع من وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت

منع حصوله من التقليد

المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه آنفا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو ممنوع كما اشرنا اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ليتم كعين ما ذكره ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت انه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح

الرابع

الرابع الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قال الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سئله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا بما حصل منه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو مقابل الشاك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب وهو واضح

الخامس

الخامس ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يقول للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال له من نبيك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلت فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمن بقلبه واعتنى بدينه وجعله وسيلة الى ربه وحبب الى نفسه معاداة خالفيه والاطاعة له وسكن الى عقايده واطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشانه ولا بد لذلك على الكون من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتماد واما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اغمام الحجة عليه مستحق للعقاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا بملاحظة نوع من التقية وطبقه على الاخذ بالتقليد مستدلا بتثبيته فان التثبت لا يكون الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول وعامة اسلامه على هداية الله والثاني على متابعة الناس من بيعة او اجماع وهو بعيد

احتج النافون لوجوب النظر بوجوه الاول

احتج النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته بوجوه الاول

لزوم

لزوم الدور اذ وجوبه في كونه في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله وانه هل يجب ايتاء ام لا ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفته انه المفروض وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول من اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزاته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لاتحادهما في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور اقول فيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ليس شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس فليس هذا هو الدور الذي هو بصدد بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفائه فهو محال وهذا التقرير يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ثابت ليس بالشرع اما لاتحادهما في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسل ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال الوجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله الى آخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا وتمحلا وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله نظري موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر آخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير مبتن على نفي حكم العقل كما لا يخفى وسياتي لفيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله واخذها على سبيل الاستدلال وان كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على ما مكن وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة

اقول لفظة ما في قوله وما يستلزم عبارة عن وجوب النظر والمعنى ان وجوب النظر الذي يستلزم ثبوته انتفاءه لا بد وان يكون محالا فكما يجب النظر ووجوبه يستلزم ثبوته انتفاءه مفروض في كل ما نحن فيه فراجعه حتى يتضح لك الحال

تحقيق الثاني في معنى الايمان

فيقع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر في ذلك فاما ان يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف عليه النظر هو اختيار احد طرفي المسألة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه ص كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة اقول فالجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد ووضع المبحث للاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني فسنشير اليه معا فيما بعد واما الاول فنقول فيه قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسي ره في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لابد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له وعازما على الاقرار في غير حال الضرورة و الخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات واما الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى امر آخر واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلى ما اقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين ع وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب مذعنا بهما ليغم ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثلا ان ثمرة الاولى حصول جميع ثمرات ساير المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق

الميراث

تحقيق في معنى الاسلام

الميراث والطهارة وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الآخرة فالحد الاوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغايره باجتنابه الكباير اذا اجتنب الكباير فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل في النار وهم اسم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد العقايد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد با العقايد الحقة ويترك الكباير ويأتي بالفرايض الذي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي ثمرته في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل النكاح والمواريث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ليغم والكفر الذي يوجب العذاب وان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ليغم واما المذكور مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه ص كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجياته المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين وهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نريد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه ان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل فيه المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من البين المغني عن البيان ان النبي ص كان من طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام بالجمع والكثرة ولاريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم ويوادهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك ولهم كان يرى من حال بعضهم انه يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم يكلمه بالتدريج ان امكن ويتركهم على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفائه لارادة هذا المعنى بل ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام

الثالث

الواقعي فبطل الاستدلال الثالث قوله ع عليكم بدين العجايز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عنه صلى الله عليه وآله بل قد قيل انه من كلام ابي سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي ره في حاشية الالفية ان هذا هو حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجوب الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي ان عمرو بن عبيدة لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انه رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انه خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجايز على الاستدلال سيما مع ما سبق من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوز نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجايز هنا جنس الجمع لا العموم نظير قول عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وعدم اقتدار اكثرهن او بعضهن على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بقي الكلام في معنى كلمة عليكم ح اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى يقال ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد فقد اعلم المستدل بهذا يحتمل في وجه وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبرا للافلاك كالمحسوس من وقوف دولابها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الابق والانسب في الاستدلال والاسلم لكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة العجايز وهو الاستدلال بالاثار على المؤثر وبالخلق على الخالق بل على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك بابطال الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء تحصيله على طريقة وحدة الوجود التي يسمونها المتصوفون بها استدلالا من الحق الى الحق لان محققي المتصوفين لذلك مقرون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود التي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصوفون لا يتمسكون بالاستدلال كما صدر من بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقالاته فانما هو مما لا يصل اليه بل اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة الاقدام ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم

بدين

بدين

العجايز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يكن عليه اية ولا خبر وما يقال ان قوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال من الاثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود واخرها اعني قوله تعالى اولم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات التي دعى اليها رسوخ ما فهموه باذهانهم في خواطرهم بل الظاهر من الاية انها على نسق واحد كما ينادي به استفهام عدم الكفاية فانه متعارف في تاكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول وح فيحمل ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين يا من دل على ذاته بذاته وقول السجاد ع بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلها فيحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا الى حق معرفتك الى ان عرفناك بما استطعناه او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوينا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة وتحيرنا الى وادي الفكر صارت سببا لمعرفتنا اياك فبسببك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالقطع كما هو الظاهر وسنشير اليه بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع ماله الى استدلال العجوز الرابع انه ص نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر وقد روي انه ص خرج على اصحابه فرايهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه فقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ص اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل مراء حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في ترك حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان بحثهم مظنة ان يقول ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه مزلقة عظيمة لا يقال ان ذلك لا يفيد لانه يرجع الى معرفة الله تعالى وصفاته الذاتية او الفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات فما معنى النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب والتميز بين الحق والباطل واختيار النفي او الاثبات اما يحصل باقامة البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما باقامة البرهان على حقية احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال الدليل الاخر لاحتمال عدم

الرابع

القدرة على ادراكنا للمعايب الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلاً واقمنا البرهان على كونه مختاراً بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملأ به الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت اليها ففي مثل شبهة خلق الكافر المتداولة في الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئاً فان سلم بقاء الحيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التاكي انه لا يصدر منه الظلم وقد يكون التاكي في الصغرى وهو لا يوجب قدحاً في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى ع قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق ففعل فجاء فارس واستراح ساعة وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال موسى الهي ضاق صبري وانت عادل فقال يا موسى الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابي الصبي الف دينار عند الفارس عن اجر خدمته اياه فقد استوفى كل حقه وكذلك حكاية موسى ع مع الخضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي ص واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي واقتضاء الحاجة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع نقله اولاً بل هو من اليقينيات والقران الكريم مملو من المناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا فقال وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب سيما مع رواة اصحاب ائمتنا ع عنهم ومباحثتهم مع الزنادقة وامرهم ع اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي ص كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته ورؤية احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الادلة والابواب على ما جمعه الكتب الكلامية بدعة فكذا حال الفقه فلا ان يكون هو ايضاً حراماً مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس في الدين بقصد انه من الدين لا الجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط الكتب للعقايد اللائقة وذكر ما يذب به عن شبهات

الخامس

الملحدين

الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة فان سميته بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما نقدمه معارضة على القول بوجوب النظر شرعاً والا فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثباته مذهبه في المقام الثاني فدليل القائل بان وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يقتضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضاً ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع كونه حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل انظروا واعلموا انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخيرين اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على البحث مما فهموه بعقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود والنصارى ونفعها للمسلمين انما هو في بعض المسائل وتتميمها يحتاج الى القول بعدم الفرق وبالنظر هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يتوقع تحصيل عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله سيرد على ما حققناه انفاً من ان الغافلين منهم ليسوا بمكلفين بذلك من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم اثمين كما ذكرنا في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بينا ثمة فان الاشكال ان مقصود من الله تعالى لم يكتف بعدم كونهم معذبين ولا يعاقبهم الحيرة والفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد فبعد تحقيق الحال فاوجب المجتهدين الامر بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل لهم تنبه وتيقظ فيجب على المكلفين حينئذ ابقاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه تختلف باختلاف المكلفين وكذلك طريقة النظر فربما كان المكلف من

جملة الطلبة وقتصل حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون فالمجتهدون
يلقون اليهم بتلك الادلة ليتفكروها ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك
من المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان تقول
ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وتامل وارجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف
لم يمكنه التميز في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم
ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا فقس مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات فيختلف التكليف
بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقايد ايضا وهذا هو واضح من الكلمات
التي كان يكتفي ع من الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل
وانتفاء معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى
ولا يعرضه الرضاء والسخط المفهومين للعامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في
الاغلب فكما ان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا فكذا الحال في كيفية حصولها بالادلة
التفصيلية والاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد وسيجيء تمام الكلام السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة
والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه
مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليده غيره فيتسلسل
وينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد في ان هذا رايه انه هذا يجري
كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد
او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين
مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يطمئنون به بذلك فيصير
تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما يتم في مسلمات الشرع مثل ان اهل
الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم
وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك
بل وتحققه وامثال ذلك وان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو
ذلك لا يعجب فان اوجب فهو الاعتقاد بها فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء
الاطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة

السادس

العقاب

من العلم

من العلم وفرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليدهم في
هذه المسئلة التي هي من الاصول فانه نحو واحد للشبهة ومنبتة للاشكال لانه مظنة للشبهة وح نقول ان
كان شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما علم صدوره من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم و
ادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع القطعين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع غير
ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه
فليحمل الشرع لموافقتهم فلا مناص عن القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان
مظنونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما ريب في حجيتها ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل عن العقل
فانه كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا
مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة
ومن هذا القبيل منع الشرع عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام
او للطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود او النصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم
ما بقي اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يتم بالمنع عن النظر السابع ان الاصول اغمض من
الفروع وابعد من الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى ان هذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب
للعلماء المجتهدين المناظرين ويصيروا اخيار المناصب فيه مثمر الجواب بتنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما ذكر ودفعه
منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من حيث انه اصول الدين نعم تحصيل الاغمضية
في فروع مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب العود فيها والنظر والتحقيق على التعيين
لمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعدا للحراسة للدين المبين عن
لا بوف الجاحدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبتنية على قواعد
مضبوطة وضوابط محدودة يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل على وجوب ازيد
مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشتتة متفرقة مبتنية على ادلة مختلفة ظنية
لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا من الوضوح بحيث
لا يحتاج الى البيان والذي جعل الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه اشتغالهم
بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله مقدم على عبادته وطاعته
ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من دساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس

السابع

المذهب

فربما يصيرون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم متمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية
وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة
او موجبا للمزية ومما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد وقد
يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين
سنة من عمره او ستين وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس عمله في عباداته الا ما علمه
امه او ابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقهية ويحقرون اهل الشرع ويسمونهم انباء
ملكا نوابه يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اشتغل بما سوى الشرع وقوى واستعد
للنظر في هذه المباحث فلا يضره النظر فيها والتدبر فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن
مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلامهم
مبتنى على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس بزعمهم ولما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال
التخاطب الجواب عن وفق سؤالهم لظن الغافل ان هذا من جهة عدم استعداد المشترع على ذلك وهذا
كما ترى ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية
التسلط فلهذا لا نضايق بالقول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال التاسع الثامن
انا نعلم ان قول النبي ص والامام ع بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده هذه الادلة المدونة في
علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على رفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من
ايده الله ثم ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر اذ متابعة قول المعصوم ع بل العدل العارف يكون من باب
الاستدلال غالبا ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى التاسع
واسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر
الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن من المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا ان في الاية خطاب للمكلفين
كافة فمعناها ايها الذين لا تعلمون اسئلوا من الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع
فيشمل اهل جميع المذاهب والاديان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود ثم الذين هم يعرفون
ويميزون كما هو مقتضى منطوق الاية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء من كافة الناس يجب ان يسئل
اهل العلم الخاص وهو المحق الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض
ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه

الاعلى سبيل

الاعلى سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى
علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يحرم النظر والا فالامر في الوجوب العيني و
اخراجه عن الظاهر بارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز و
رابعا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ليس انما ينفع المناظرين
المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق امثال امر ساير المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا
سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض
لا باس بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار له بعنوان
التواتر وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شان من حصل قدرا
كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند ومكة فانى لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم
وليس في الكتب لان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم ع وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد غاية الامر
حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس
شان كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والظاهر ان عامة العرف قلدوا خواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا
انه لا بد من توجيه كلام القوم ممن اطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه مخالفة اعتمادا على قواعدهم المؤسسة
في العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم انه كان معاده تجويز التقليد المصطلح
في الفروع اعني الاعتماد على النقل الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر والظن الذي يطمئن به النفس
ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية
ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات
النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومهما بالدليل واذا
ثبت عنده لزوم النبي م او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة
جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل والعوام كما مر وهو ليس بمنزلة الاستدلال ولا يضرنا اطلاق التقليد
عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل
اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله انه لزوم بعث النبي م ونصب الوصي ثم يذكر له ان الواسطة
بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب له متابعته معصوما محفوظا
من الزلل والخطاء واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله ص فانه كان

الثامن

التاسع

محال م

لعله اوردها بعض المتاخرين على القول بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض الاول منها

امورا بذلك

كذا في احلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكره برهة من الاحوال وقد بذلك قرائن من حاله هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم امين متدين وهكذا وهكذا فانكار امكان حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل له احتمال الخلاف والظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقيا على حاله غافلا عن لزوم شيء آخر عليه وهذا الذي يسميه اهل المعقول اعتمادا لكتبه وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان حصول المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجزة ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين بعد الرسول منحصر في فريقين منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي اتبعوه فيحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل الجزم ثم يتأمل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قدر على الاذعان بمذهب الامامية وحصل الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واختفى عليه فائدة ذلك فاذا لم يمكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم ع في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ انه بثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزم الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه الثاني تقرير المعصومين في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان النائين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم ع قرروهم على التقليد ويظهر الكلام فيهما مما مر ولا ينحصر طريق الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر واحتمال انه اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمينان الذي بينا فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والتقرير وغيرها وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظر الذي لا يرتفع بالخوف فلا الثالث انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا نهايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين

جزمه بكم

الثاني

الثالث

وفيه ان الظاهر انهم لا يريدون ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم ظاهر ما نقل عن السيد ره ذلك ولا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ملحوظا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن المظنة والتقليد والائمة ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم لماتوا مؤمنين وورد ان اهل الجهل ايمانهم يبقى لهم لو تفقهوا في المسئلة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى والذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد ره وجماعة من اصحابنا انه لا يقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي سابقا لكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن لم يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع لكن لانه يحكم عليه بالايمان باطنا وان لم يكن مؤمنا في الواقع لكن يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان كان على ايمانه الواقعي ليعاقب عند الله عقوبة لهتكه حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كونه جازما في الدين بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمل الذين لا يسع الزمان بمثلهم الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين والمستودعين كلها شاهدة عليه وكذا ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين ع ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب انه لاجل تعليم ساير المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات والاخبار الدالة على زواله وارادة على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الايات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يتوهم انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ليغتنم معاملة المؤمنين كما يدل عليه

الرابع ان الايمان مستقر ومستودع

مرتدا

رواية عيسى القمى الدالة على امر الامام او لا بمحبة ابى الخطاب ثم امره بلعنه وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين موارد
المكلفين فى الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفى الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان
كل احد لغموض دلائلها ونفس مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا ياخذ منهم لئلا يستفهمون عن
امثال ذلك كما يشير اليه حديث على بن اليمانى اقول وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا السادس
ان الشيخ روى فى كتاب الغيبة عن الصادق ع ان جماعة يتيح لهم الحقيقة وهم الذين يقيمون بحق على محبتهم اياه ولاة
يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر انه هؤلاء اما من مقلدى الشيعة او مقلدى اهل السنة فلا وجه
للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصر
ولا منع ذلك كما اشرنا ثم ان تتمة هذا المقام يقتضى رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب
المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب جزئى
مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون فى الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على
اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب
والسنة ونحوها وقيد الامكان لادخال الدليل الذى غفل فلا يشترط فعلية التوصل فى اطلاق الدليل وقيد الجزئى
لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر فلذلك
يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول
الظن ويبقى سببه كما يشاهد فى حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد
يسقط قيد الاستلزام ويبقى قولان فصاعدا يكون عنه آخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات
والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق
الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعى فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق
الثانى فهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون فى تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا
اخر تنبيه على عدم اشتراط سلمية المقدمات فى تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على
المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الجزئى الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه
يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل
الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية المشعرة
باللزوم هى الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هى الصغرى واعتبار المقدمتين فى تعريف

المنطقيين

ان الخامس

حديثهم بدر

يقسمون بحم

تتمة تتمة هذا المقام تقتضى رسم مباحث الاول وفيه نقل الدليل اصطلاحا

المنطقيين مصرح به وفى اصطلاح الاصوليين مندرج فى صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر
هو حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل على وجود الصانع لا ان المفرد
من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب جزئى وكذا الكلام فى
قولهم ان الدخان يدل على النار فانه محض تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل من حيث التفاته الى انه من
الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب
من بعض الانتقالات وبعضها يصير الى حد ربما يغفل عن مبادى حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات
الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان نشير اليهما فى مباحث العام والخاص احديهما تصورية يقصد
فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور الشيء الموضوع هو معناه التصورى والتصديق بان ذلك هو المعنى الذى
وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقى وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض
من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا تفهيم المعانى نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللافظ او الناصب ذلك المعنى
نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول للقضيتين فدلالته مقدمتى البرهان على النتيجة
ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم
على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من التركيب كل منها باعتبار القضايا المتضمنة فيها الى
مطلوب جزئى ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادى الى المطالب لا يختص باهل النظر وبطريق العقلاء العرفاء بعلم
المنطق وشرايط البرهان والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بحكم جزئى ومن العيان الغنى عن البيان
ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويسندون اعتقاداتهم وادعاءاتهم فى امور معاشهم الى
مبادى وتلك المبادى مترتبة فى اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتبها وذلك
~~لا يوجب عدم حصول اليقين لهم وعدم ترتب يقينهم على تلك المبادى مترتبة فى اذهانهم على مراتبها~~
~~الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم ترتب~~
~~يقينهم على تلك المبادى~~ بل وكثير من المعلومات مما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم
بها فقد تراهم يفرون عن تحت الحايط المائل لخوف السقوط وذلك مبتنى على ما فى ذهنه من ان هذا
الحايط مائل وكل حايط مائل مما يترقب سقوطه فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه
المقدمات ولا ترتيبها فى ذهنه بهذه الترتيب بالتفصيل حتى يتحقق انه استدلال بالبرهان المنطقى التفصيلى بل
هو استدل بذلك البرهان اجمالا ثم ادعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلها ولا نقول ان الباعث

والاخرى

على القرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا طولب ذلك العامي بدليل القرار واخذ بانك لا تعرف البرهان
المنطقي وشرايطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك المطالب المؤاخذ بل هذا كلام
يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء متشابهة وكلها مبنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعد ان اقول
بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهائم فلاحظ الكلب اذا انحنيت الى الارض لترفع حجرا كيف يفر
والظن ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يقع هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار
منه فيجب الفرار منه وتخصيص معارف الخمس واليقين بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة لا
وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية حتى يخص بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد با
الدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعمل والدليل على النية فكما ان التحقيق في نية العمل
هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس
وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما اذا كان بهذا التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما يطمئن
اليه النفس فهو بيان مقدار دلالة الدليل وليس ذلك قسما آخر من الدليل وليس معنى الدليل الاجمالي و
تفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سأل سائل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت
المطابق للواقع او يكفي الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس عن التفصيل الذي من وجه فالى ما ذكر
في بيان الدليل الاجمالي ينظر كلام من تشبث في المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام تدل على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من
وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب ولحاظ النتيجة تفصيلا
وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا مع ما ذكر فهو من غريب
القول واغرب منه ما يدعوا المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي بكم لانه قياس
مع الفارق لان اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من
الحيوان وكون الفعل يحتاج الى الفاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري
موقوف على البيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه اولا منع كون كل اثار الممكنات بديهية الاثرية
فانا قد نردد في كون بئر واقعة في قلة الجبل او مغارة واقعة فيها انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق
بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى مؤثر ما ولكن لا لما نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان
الاجسام ليست من خلق العباد نتردد في البئر بين كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل وثانيا

جنس

جنس البئر اثر الممكن لا يقتضي الحكم بكونها مطلقا كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البئر او شخصها اثرا
للممكن وفعلا له الى الدليل وهو اما يدل على مؤثر بخصوص الممكن فنقول ان ذلك البئر اما كونه اثرا وفعله
بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهي الاثر وان كان بديهيا فصح انه يتأتى
الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثر انما الكلام في تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل المؤثر في المصنوع
والمؤمن المصنوع مع انه ربما لم ير احد بعض آثار الممكن ولا نوعه فيحكم بان له صانع مثل بعض الآلات المعدة
لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد آثار الممكنات فيلحق بها يدفع اصل كلام
المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها
اثر الممكن فان التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور
ذاتيهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من الممكنات اثار نظري الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع
المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشرات الصغار والديدان القليلة الاعمار المسبوقة
بالعدم الملحوقة به ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذلك انها تحتاج الى مؤثر اذ الحق عدم
رؤية صدور مثلها عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن فحاصل استدلال الاعرابي ان الآثار التي
يعلم انها من سنخ آثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة
دولاب العجوز فكذلك الآثار التي يعلم انها ليست بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات
وقاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير او بسكون
الدولاب بعد تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هي اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة
العميقة العود في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة كالبعرة واثر الاقدام
يستلزم الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تأثير ومؤثر فتحقق التأثيرات
الكثيرة اغرب حصولا في الخارج من حصول تأثير قليل وثالثا لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على
الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المصنوعات دالا على الصانع دلالة
سريعة من جهة بداهة الحدود التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة من ملاحظتها فذلك ايضا
لا يخرج عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو ما انطوى ضميره به وان لم يقدر على ترتيبه
وتحريره على التمام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام ما ينادي بفساده البديهة وليس ابتناء
استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها

٣٨٤

على معرفة هذه الطرايق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقاً وليس حال المنطق الا كحال العروض فان من له
طبع موزون ولا معرفة له طبع موزون ولا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فياتي بالاشعار الموزونة المتينة
ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان
اهل البادية ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح و
التجريد ولم يعرف شيئا من قواعد المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع
وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل على جميع هذه الفنون فاحتياج التنبيه على الغفلة لفاقد
الطبع ومعوج السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالميها فالحاصل ان العوام قاطبة
يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين
مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم نر احدا منهم في انه كيف
حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق ولا بعد ان نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير وبجلة البعير اطلاقا
مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة
اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد انه هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ
الاضافة ويتضح هذا باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا للرمان
بخلاف الاخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الاخر
مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث الفعل لا من حيث الاضافة
فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذا حال الجلة
ومراد الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي
انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير وقال انه بديهي يعني اذا رأى جلة البعير من يعرفها فيحصل له
فورا استحضار انه جلة لا الحجر ولا المدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد
الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه وان هذه الجلة
لم يحصل بذاتها فلم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك
الثاني
الثاني قال المحقق في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا ولو اثبت انه
غير جائز فهل هذا الخطأ موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر نعم وخالفه الاكثرون احتج باتفاق فقهاء الامصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان

لانهم

لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف
بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة
موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبي ص كان يحكم باسلام
الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كا
الصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات بدل على ما يظهر من كلماته ره في باب الحادي عشر و
كلام الشهيد في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال
واجب على حدة فيلزم الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك
الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان الاسلام والايمان معنيين احدهما ما يعامل به
معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ با
العفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه انه لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة
على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان
معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل
الخلط في المبحث والثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفي فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظن و
يمكن ان يوفق في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان
من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الاخرى الوصول
الى ما هو الحق فانهم بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان الى ان آل الامر الى دين الاسلام
فصار العلم فيه مظنة فالامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكهم عن
النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويتحرز
عن ساير الاديان لتناط الامر بالعلم بين ساير الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان
واما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم
انه التوصل الى الحق قد يحصل بشيء آخر فهو من هذه الجهة مسقط لوجوب التكليف بالتوصل بالواجب الاول
وان كان ما يتوصل به الان حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتميز
بالجزم الحاصل من التقليد فسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه الاخر
فمراد الشيخ من كون هذا الخطأ موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان الحاج الما

من البئر لاجل الوضوء ولجب ان يتوصل عيني اذا انحصر الامر فيه على الظن فانه اتفق ان المكلف عصى وتكاهل
عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وتوصل صلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك
ذلك الواجب وكذلك قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو
فاستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ليفا ان لحاصل
ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي اصل دين الاسلام
خطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام ويؤل الامر الى الاسلام فخطاب المسلمين
خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن التزلزل وعدم الابتلاء بسائر الاديان وكذا الكلام في سائر
الاديان بالنسبة الى الدين المتمسك فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم جميع اهل الديانات مع
قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته يؤل الى ما هو الحق المتمسك وقولهم يجب العلم باصول
الدين معنى يختص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو
وهذا الخطاب موضوع معنى يختص ليفا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ منه وضعه والعفو عنه في
الاخرة ليفا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا
بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعل الكبيرة فهو غير مانوس والظاهر انه اراد
المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطاء المعصية وان اردنا الخطاء مقابل العمد فيختص الكلام بالغافلين
من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ليفا كما
سنشير وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عمن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق
الحق كما سنذكره ليفا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي يابى في غدة مما يناسب ما نقله المحقق هو
الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل
على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريرا ائمتهم على ذلك فاورد عليه ان
طريقتهم ليفا كان تقريرا المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالات عنهم وعدم النكير عليهم
فاجاب عنه قال على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير
مواخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا
الائمة قطع موالات من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الحجة عقل ولا شرع و
ليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يامن ان يكون جهلا وذلك لانه لا يؤدي الى شيء

من ذلك

من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ليفا
ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه
مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا بالاعتقاد الذي ما يؤمن كونه جهلا او باستدامته دائما
وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا
احوالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب
الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله ثم وافق ما ذكرناه انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان
للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك فليس بمكلف وهو بمنزلة
البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الاحاد وقال فان قيل كيف يقولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم
من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم
الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدون بل لا يمتنع ان
يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة و
ليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره فاقول يرد على الشيخ
امور الاول ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب اخر والمعرفة واجب اخر وليس التكليف
هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين وحكي دونه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم
من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل قاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم
يستلزم الظلم والقبيح لان المقلدين لو كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اخذوه
غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا مواخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه
الشيخ في اخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه
فهم متساوون في فعلهم الاختياري ليفا بالعرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ الثواب والعقاب بلا فارق
فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري لمقلدة اهل الحق اخذ الحق باختيارهم لا بالاضطرار
قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار جعل حسن الظن مناطا للاعتقاد مشترك
بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار

اذ الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على الطمينانهما السابق او يتزلزلان فيه فنشأ بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التسلى وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما متساويا فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يبقى ح اصابة بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب للدخول الى عدم الاسلام وغايته الا هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا وجود وكما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر غير متحقق لتزلزله فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة فهو لا يلايم ظاهر ما اختار من الوجوب في هذا المبحث ولا يلايم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب انه ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا وغافلا لان فائدة البعثة والائمة والعلماء هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة به فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ما ضعف دفعه عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالات بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مفسق لعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان لعلمهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما هو في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال في قبول الشهادة وعدم قطع الموالات لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعلمون بعلمهم في الواقعة او باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القراين او من جهة خوف او تقية او نحو ذلك ولا حجة في ما نقله الا اذا ثبت به اجماع والى له باثباته الخامس ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع فيرجع الى عدم كونه معصية ح وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال

يدل على

يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو عليهم ايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته ص من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزته او غير ذلك لا ايمانه وتشييده وتسديده على التدريج حسبما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل رأسا او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدلية والايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجوين لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم بوفق حالهم ح وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عذابهم في الاخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام من ره وغيره من العلماء لا بد ان ينزل على الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن وصل الصبي البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات فيجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكور هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انهن انقص عقلا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول فالجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق بتعجيل الحمل لنقصان عقولهن فتعلمهن بعدم التكليف ادعى لجرهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر موردا للمحن والمصائب واثقل احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكلفهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل التدرب في امر المعاش من فرصة يكمل لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخرج عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا فالحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فالايات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فمع القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا للاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق على الاظهر وقول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر ره وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد به عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس باحط ادنى من المنافق

ذلك والنبي قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام لم يعيان اصليهم لا يتوقف على الادعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لاظهاره في زمن المسلمين اولا ثم تتميمه مع

والمابد من الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلعيحكم بفسقه والحاصل ان للمقلد الجازم على القول بعدم
جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الاخرة فيمكن ان يكون
من جملة المرجون لامر الله كساير المستضعفين من المسلمين للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد
في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري في
ساير الفرق ايضا واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المقصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه
معاملة المؤمنين وفي الاخرة من المرجون لامر الله واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر
وقصر في الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة في الدنيا والاخرة وكذلك هو كافر اذا لم يقصر ولم يعاند
واذا لم يعلم لوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجى في الاخرة ومنه يظهر حكم الظان واما
على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود من
الايمان وهو الاطمينان بالعقايد الحقة التي بها كمال النفس من ملاحظة وجه حصولها اذ وجه
الحصول لا ينحصر في البرهان والحدود غيرها وهو مقتضى اطلاقات الايات والاخبار واما الظان فهو
مسلم في الظاهر ومرجى في الاخرة واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق ولا عناد فيجري عليه
احكام الكفر في الدنيا كما مر ولكنه مرجى في الاخرة لعدم اتمام الحجة عليه وكذلك الظان واما المعاند
المقصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا وهذه احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ
ما قدمناها في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهد
فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والاخر مخطئ اثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنشبعه في
الفائدة الاتية انشاء الله تعالى الثالث المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي
المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل
هذا الاجمال الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو
فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به فلذلك جعلوه احد
الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا وما جاء به تفصيلا فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم والظاهر
انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان
الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهذا الكلام
فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان

الثالث

به في الجملة

بحث المعاد

به في الجملة ولا يجب معرفة كيفياتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتها من اخبار الاحاد ثم ان
الذي جعلوه احد من الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي صلى الله عليه وآله خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم
العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال أفحسبتم انما
خلقناكم عبثا الاية فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص الجسماني
والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثنى
عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقا فلا يختص الكلام بهم
واحسننا فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما
النظر في جزئيات احوال النبي والوصي مثل كونهم معصومين وكون نبينا خاتم الانبياء ومبعوثا على
الثقلين وكذلك عصمة الائمة وكونهم منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان
انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء
في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتامل سيما اذا كان في اول الاسلام
فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي صلى الله عليه وآله كان التكليف الاولي هو الاقرار
بالشهادتين وكان يحصل به الايمان ولتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة بمعرفة الوصي
ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج
ومن التامل في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل
مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد
مخلوقة لله وصفات النبي صلى الله عليه وآله وصفات الامام عليه السلام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد
فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم
جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد
جعل الاذعان بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد
في النبوة اذ الدليل على حقية النبي صلى الله عليه وآله وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به ولكن
الاشكال في تحقيق ذلك فان الضروري الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب
الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب
الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهمه حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه مطابقا

عبثا

للشرع والاشكال ح في مقامين الاول ان ما فهموه مخالفا لما فهم اهل الشرع السالكون على ظم النصوص هل يوجب عدم كون ما اقتضاء الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه فرض كون ما اقتضاء الظواهر بديهيا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان معيار التكفير في انكار الضروري هو انكاره صدق النبي ص لانه لا ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين ليست من المسائل الاجتهادية ولذا اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان القطع والآخر يحكم بكونه خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر انه هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون الشيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول وينكره وهذا العلم اما يحصل بالخصوص عن حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل له بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا بد ان يكون الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم يدرأ الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ح نقول ان الاشتباه وكون المسئلة من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب اسر ونحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامهم وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفياتها الواردة من جهة اخبار الاحاد او المسائل الفقهية لمن كان بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمية المعاد هو كونه من باب عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الله في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها الاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني وهو المزلقة العظمى والمزلة الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد واداهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في الآخرة بذلك اما لعدم التقصير

في الاخرة

في الاخرة فلزوم الظلم على الله تع كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال مثلا هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من الآيات ليفهمها لا خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي ص بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه فينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة ووجب ما فهمه من ضوابطهم فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ص ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا حد في الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمد على مقتضاه في العلم او العمل لا الكفر والمستند الى انكار ما قال النبي ص مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الآخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعياره وملاحظة حاله مع ما دل العقل على خلافه فنقول ان الضرورة اما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا ص اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب الصلوة الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة حصول الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبي ص على شرايط التواتر بل وان لم ينقله واحد اليهم كيف كفى من التواتر وكما ان الاعمال قد يصير ضروريا فقد يصير العقايد ايضا ضروريا فقد ترى ان الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون به ما يفهمون من ظواهره فانا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة عن حد الاحصاء والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا ص فمن قال انه لا حيوة بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي ص فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبر النبي ص حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان رأينا جمعا كثيرا او جمعا غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر هو التشبيه او كما تقدم وان ما فهم العوام مطابق لبعض الخواص ولا حجة فيه فهو ابى من وجهين الاول ان الحجة في فهم

تحقيق ضروري الدين
ومعناه

الكلام هو مطابقة تفاهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة
وجملة الايات والاخبار حملهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوها الى الطبقة الا
مزيدين ذلك منها ملقين اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما
هو فهم حاملي تلك الايات والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا
اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه فتحملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل
السرائر فنحن مكلفون بما نفهم منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم
شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما
ذكروه عين ولا اثر ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجازات والبطون لا يصح
الا مع نصب القرائن فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة
وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما
هو تفضل منهم على الله حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الله فيرجع الكلام الى
بيان ما استنبطوه وتتميم ما ادعوه لا الى الله وارادة ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر
فنحن ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات ايات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسم
قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة يعني العظام الرميم فلا برهان
قطعي يدل على خلافه حتى نأوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية
الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما عارضه
من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم تبلغ حد اليقين وانى لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد
الجسماني او عذاب القبر او امثال ذلك وذلك لان كون الله صادقا مسلم وكون هذه الظواهر صادرة منه
مسلم بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان
قلت ان حمل اللفظ على المجاز بالقرينة الظاهرة مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمناه من
جهة العقل قلت ان كان ما فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة
ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبتنيا على الظنون و
المرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن
من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونها ظنا فانه تكليف على ظن من دعويك قلت

ان تعاضد

ان تعاضد الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات المتقولة والطريقة المستمرة
الحاصلة لارباب الدين بل ارباب ساير الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة
اظهار العبودية والحج وغيرهما فانها محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي
يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية من الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود
اظهار غاية الذلة وانه خلقنا من تراب وهكذا فلما نقلت الامة الاخبار والايات الواردة فيها فاهمين منها
هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخبارهم عن سؤال القبر و
الحساب في الكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات والاخبار و
الاجماعات بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون برهة قليلة منتهية طريقتهم الى منكري الشرائع من
حكماء اليونان وامثالهم فالمنصف المتأمل اذا لاحظ طريقة اربابها والمخالفين لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان
ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير من اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكنة في مقابل
ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما
يختارونه من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار
ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر به النبي ص مع العلم بانه من النبي ص والاول مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا
والعذاب في الاخرة وبدون التقصير مستلزم للاول لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب
ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد ان يحكم بكفر منكر الضروري ولكن التأمل
التام فيه حتى يظهر لك الامر ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام
ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويقال ان كل مجتهد
يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن
بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو ممن يحتمل في
حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من النبي ص فهو منكر
للنبي ص ولا يمكن فيه ان يتوقف بمثل ما يتوقف في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخرجه
النبي ص وهو لا يحصل الا بمعرفة حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكتفى فيه
الظن بالمدلول كسائر موضوعات الالفاظ ولا يخفى على من جوز التمسك على ذلك باجماعهم المستفاد من كلامهم
قابل للتغيير المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما هو

التحقيق في المدينظهر كونه كذلك في الاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم ع ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان الظن المجتهد بانه هذا ضروري لا يختفي على الامة يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم او لا بد له من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القراين من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا راينا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا يفوتنا فوايده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا لنا يوم الدين

فائدة اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب وهنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب كما لو ما عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروري بانه عن النبي ص فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم فتامل

قانون اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا في حكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات وفي ذلك مختلف وتقدم الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد بذلك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليفه على الظن بمعنى ان الملكه في الاصول الظن كما في الفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم وقيل ان الظاهر ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطأ انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى مع المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم من ذلك لما مر من الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وانه قلنا بجريان حكم الكفار عليه اذا اخطأ الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي ره وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة وعقاب الآخرة وان لم يمكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله تعالى فانه جعل المعيار في التكليف هو

الخوف وعدم احتمال البكاء فيسأل في نفيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعذاب دون المسلم مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا ممن يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي بنفسه ولم يقصر ليس ببعيد من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في بحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذلك ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا آثما لانه لا يمكن ان يختفي عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما اشرنا ذكرنا في القانون السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب آثاره عليه في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فان اذا جاهد في الله يهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتدي يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة لاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين بذلوا انفسهم من شياطين الانس والجن والوهم والخيال او الكفار المحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واهلاك السيف والسنان او لنفيضن عليهم الهداية سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب من القرب لا يحصل بجهدهم بدون اعانتنا او لنلهمن لهم هداية جميع السبل ولنجعلن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها مع ما هدوا اليها فلا دلالة في الآية على مراد المستدل و الآية ان حقنا اعم من حق الله تعالى نفسه وحق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد نبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان يتوهم الاجتهاد في ملك النبوة للنصارى واليهود مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم عن انكر مطلق النبوة لا تبديل نبوة عيسى بنبوة محمد ص مع كلمة جاهد ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله وعمن ينتسب اليه بعد المعرفة و اليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله ص لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل

التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه ولابد للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المتخالفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ اثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو مقصر اثم فلابد ان يقول الجمهور من علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما اثمون مقصرون او بالعكس وورود هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الاية عليه اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل هنا هو ما يستقر الظن عليه مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور لنفي باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وضال عنها والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ ابجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع في غير المقصرين للزوم الظلم على الله تعالى واما ظواهر الايات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الاكثر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل لنفي بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق اذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل منا بالتقصير على فرض التقصير ثم ثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضيل لم يثبت استحالته هذا حال العقايد التكليفية العقلية والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها ليس الا واحد وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في عدته وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل او المعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمها ويعانده في خصوص مسئلة من تلك المسائل من جهة داع وعرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح العقليين او يسلمها ويعانده في خصوص مسئلة من تلك المسائل مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يختفي على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا منع للحكم بتعذيب من اختفى

علم

عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكري الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتاثيم ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليه دليل قاطع فالمصيب فيها ليس الا واحد والمخطي غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحصه المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف عن تقصيره وهو كما ترى لو كان كذلك ويختلف ذلك ليس بحسب افهام المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه قطعي مثل ساير المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الوسع الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين لله تعالى بل حكمه تعالى فيه تابع لظن المجتهدين فظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب بحكم الله غير اثم وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأ فهو معذور ولا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا بناء على ما نسب اليهم مترددا فيه والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين لكن يمكن تاويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكره وحاصله انه قال اذا كان اجتهادهم بالقياس والرأي ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله تعالى لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ولم يصبه فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطي اثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطي معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء اخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من ادلتهم عليه ما هو اقرب الى الصواب فالاصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطائهم في الاجتهاد للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم

بما انزل الله فاولئك الآيات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم
الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي ص انه قال اذا اجتهد
الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد قال بعض العلماء الاصحاب هذا وان كان خبر آحاد الا ان
الامة تلقت بالقبول ولم يجحده رادا والاخبار الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد
تواترها وخصوص قول امير المؤمنين ع في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا فانه ع ترد على احدهم
القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم تجتمع
القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم
الله بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء
له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول
ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره ع ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره ع وما نستعمله
في امثال هذا الزمان هو ان كلامه ع على العاملين بالقياس والرأي لا بالكتاب والسنة والى هذا يشير آخر كلام الشيخ
في عدته ويقيد به ما نقل من المذهب من مشايخ الامامية وان مراده ع انه لا يجوز التعدد في حكم الله تعالى الواقعي
وان امكن عن الحكم بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار او بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب
في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله
لا الى الرأي والقياس وان الخطاء في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الآحاد والكلام على حجية ظن
المجتهد بعض ما يوضح المقام فارجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته
لان القائلين بالتخطئة يعلقون التصويب على التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا
وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان
الشهيد الثاني ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل المحقق البهائي ره منها ان المجتهد
في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت
لا في خارجه مطلقا ولنا قول آخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها
لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه الاستحباب
يعتبر العجز ففي صحة الاقتداء به قولان مرتبان ويبتنى على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها نفاذ المجتهد
حكم مجتهد آخر يخالفه في مأخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان اقول وعندي في تفريعات تامل

القضاء

القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق
صوابا بل لا يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت الاول او لاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة
تدل على التخطئة وعدمها على التصويب اذ لا منافاة بكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة
مع الخطاء فيها صوابا وا استلزام القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه في الرأي ثم فان الواجب على
المأموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج
الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك وتجويز المجتهد لمقلد مجتهد
آخر بعد موته تقليده عموما ليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف
لرأيه ثم والكلام في امضاء السابق غير والحكم فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله
لما ذكرنا قال صاحب لم في آخر المبحث وكيف كان فلا ادري للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل
قانون يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور الاول والثاني
والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ويعرف اصل مفرداتها
الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغيير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف
ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم با
المذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النبي ص والائمة ع
من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال وممارسة كلامهم ع بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع
الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يكفي ان يحصل
معرفة مراد النبي ص والائمة ع بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم
هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين
من العرب ايضا يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في
بعض الالفاظ الرابع علم الكلام المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة التكليف
والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بان الله من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما
يجب منزه عما يمتنع باعث الانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم
بالمعارف الخمسة واليقين بها لا مدخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده
فاذا فرض ان كان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه على شيء على فرض

صحة هذا الدين ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض
التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها لكونه استفراغ وسعه على فرض صحة المباني وهذا
هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة لان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين
ساير المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم
لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه توقف الفقه
عليه ان الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسألة الفقهية
فاذا قلنا ان تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب عليه ان المسألة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ
وامثال ذلك هو الموقوف عليه من احكام علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من
المآخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي
بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض الذهن مرض
الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لدفع
غيره من الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يتوهم من ان المنطق لو كان
عاصما عن الخطأ لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جايز الخطأ في كل مرحلة الا من عصمه الله
ولكنه محفوظ عن الخطاء في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد
يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الاختلاف فيه بل ويمكن الكلام في
خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والانفحة
ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل اليقين العلم وما قيل ان مسائل الاصول مما لا بد
فيه من العلم متكلم فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه
الاول ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما وردا قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف الاول
الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتنا في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع واصطلاحه
واما في ما لم يعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه ونشك في التغير فنحتاج الى
معرفته اذ المكالمة كانت على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين
وشركتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه فتارة نتمسك
بالتبادر وعلامته فنثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع

واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك
نحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم
والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم المعاني الالفاظ من جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا بالاجماع و[illegible]
على وجه وهو الاعتماد على فهم العرف لا على ما استدلوا به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة
القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا نعلم بالاجماع والاخبار ان فيها عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا
وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وفي تلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي
معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار و
الكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المنافقين عن العمل بها فلابد من معرفة العلاج وكيفية
العمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط
الاحكام منها مع الاختلافات الكثيرة والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتميز بين
الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة
في شرايط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شأن كل احد بل لا يتمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا
بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة
مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والمجتهد كيف هو وشرايطه ما هي وهل يشترط كونه حيا
وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط تكرار النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة
ولا بد ان يكون الواسطة عدلا او وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفته
والثاني للعامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع ولا بد من
معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة منها من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين
ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة
ان اي الحكم من احكامه حجة هل هو مما يستقل به او غيره والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسألة بالخصوص
ولم يستقل بحكمها العقل فهل نحكم فيه بالبراءة او الاباحة او الحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك
يتكفل ببيانه علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب والسنة شيئا واقتضى العقل او
عموم آخر خلافه واتفق اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكم ما ذا وهل يجوز كون
الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف

في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل كون الامر بالشيء لعقل فان كان يحكم بانه فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ليفهم بانه يكون هنا واجبات شرعية متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول واورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يجب انها كلام تحقيق فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة ونحن نقطع ان قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها كانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم قد حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه اما اولا ان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده راسا ولعلك قد قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين ع امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو وتاسيسه فهل يحسن منك ان يقول انه قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فيعمل فيه ليفهم كك بل نقول لحصل لمن تتبع الاخبار يوجد ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز نقل الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم تحصيلها كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ليفهم مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ع ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ولم يقل افعلوا فما وجه الوجوب المستفاد منه دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابراهيم بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال ما كذب ابراهيم فانه كان قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقوا ان لم ينطقوا فلا وكما في بعض الاخبار دلالة على ان النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله ص معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ليفهم يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن رأي رئيسهم وكك النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا لم يكن من المحدثات بل كان مشهورا بين

وقد ورد عن الامام ع على ما نقله مع انه كان من اهل اللسان ليفهم واجاب ع عن باب القلب الى الائمة قال في السعي الصفا والمروة ليفهم بالاصطلاح عليه ان يطوف بهما للجمع بين الفرض

القدماء

القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وصحة الصلوة في الدار المغصوبة كما اشار اليه مة المجلسي ره ليفهم في البحار وكل كل مسئلة ادعى عليه الاجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور او نحو ذلك يكشف عن وجود القول في هذه المسائل عند القدماء وليفهم كك لا يحسن لعاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منها فهذا سفسطة من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ الاصوليون مختلفون في المسائل وكان لكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما دونه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليها ذهب بالحوادث كسائر الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كالخصوصها مع ان الحكمة قد كانت تقتضي القاء العلوم تدريجا كما هو الدأب والدين في الفروع اذ لم يجر عادة الله بامكان تعليم العلوم الغير المتناهية دفعة وكك تعلمها فقد يتفاوت احوال الازمنة بل الاشخاص في زمانين فحق اقتضت المصلحة يظهرون ما لم يظهروه في الان الاول فقد يقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد يقتضي الاجمال بحوالة التفصيل على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ليفهم كان النبي ص كان يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان للاسلام امور كثيرة هما اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمه وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج و حلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكك الشهادة بالرسول ص يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي ص وعصمته وصدقه وحقيته ما جاء به واخبر به وما قد يومي لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الان الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير اظهارها للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في زمن لم يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان تزايد مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حقيقته مجملا فيما وثبوت اشارة المعصومين اليها مجملا ليس ببدع جرى به عادة الله في ساير العلوم حيث يتزايد يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض

بسبب اختلاف الاحوال فاكثرها وضوحاً في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقات من الائمة
المتداولة في افواههم وعلى السنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما فرع عليه الفقهاء وقرروه في
كتبهم فقد ترى كثيراً من فنون الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها
بعد تدقيق النظر فقد ترى كتب الاقرار في ابواب الفقه مشتملة على مسائل كثيرة والاصل فيها قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكان
كتاب القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا عن
يتفرع على استحالة القبيح على الله امتناع اجتماع الامر والنهي وعلى القول به وكذلك وجوب المقدمة على القول
به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غير
ما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلاً ان من فعل الصلوة في الدار
المغصوبة يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي
عن الغصب تقتضي التحريم فهل التحريم مقتضي للبطلان او موافقة الامر مقتضي للصحة فوقع التعارض بين
الدليلين فمن لم يبين اسلم احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء
الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا وا عترض
بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة
في الدار المغصوبة مثلاً عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول
للمستفتي لا تفعل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط فلا يضرنا
واياك الجهل بالحكم او لا يمكنه كالفعل الداير بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخرجه عن
الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدها فح يعمل بالعمومات المطلقة عملاً بقوله ع كل
شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبارة او
فجاز فعله لا من حيث هو كذلك او يتركه عملاً بقوله ع وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
او بقوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف كما ان عدم الافتاء
وقوف كما ان عدم الحجة فنحن بركات ائمتنا ع لا نحتاج الى القواعد الظنية الملخذة اقول لا يخفى
ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالماخذ وتهافته فان الصلوة في الدار المغصوبة مما لا اشكال في حرمته

حتى يحتاج

حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن
فيه فالكلام ح انما هو في وجوب الاعادة والقضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة مثلاً
فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوباً فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف
بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سبباً له قلت ما
تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص بالقدر المسلم من جواز ما ذكرت انما هو قبل التوبة فلا بد اما من
القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البرائة الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما
حققناه لا نقول به والثاني يرجع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه الاصل
وهو اختيار لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البرائة او الاحتياط والتحريم
المستفاد من اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد مسئلة
اصولية فمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب
وقد حققنا في محله انه لا دليل الا كونه ظنياً اجتهادياً سلمنا لكن من اين يترجح احد هذه الاخبار والجمع
وعلاج التعارض ليس من المسائل الاصولية المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار
اي الاحتياط والبرائة الاصلية والتوقف قلت من ثبت لك جواز التخيير فان راجعت الى الاصل وخبر الواحد
فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب ثم من العجايب ان هذا الفاضل
قال بجواز اجتماع الامر والنهي في مبحثه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وليت شعري اقول ان اصل البرائة
والاحتياط والتوقف ليس من المسائل الاصولية وان جعلت المناسب لك ان هذه مستفادة من الادلة
القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان
ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من كلامك فنقول اولاً من اين ثبت لك القطع في تلك
المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانياً ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة
الاصولية مثل المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف
بالمحال ويدعون القطع ومخالفوهم ليس يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة
ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعرف بان العقل
يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء
مما يستقل به العقل ليس من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكونه حكماً منه والاخر بخلافه ولا ريب

ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتسميتك
ذلك ظنا وما استفدته من الاخبار للاحتياط او التوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص
عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه
فتبصر ان استقم ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم علوم العربية
فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بالمسائل الاصولية مما لا
دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكمه ملك على ناحية وعهد اليه انه
متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص
عند التعارض الاخبار فهو بترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول
والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا
مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية ما جاء من الاحاد وادعو جماعة
من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امرا الى غيره وقع منها
الينا لا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امرا الينا وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا
بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربي انما يفهم من هذه الاخبار ما هو وافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه
المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراد المعصوم وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم
لمراده فهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية والنقل والاستصحاب
والاصل والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكر يعلم الجواب عن المثل
الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم
والمعرف كاف فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما في يده من القواعد المتعارفة التي يعتني بتحاورهما عليها
وان لم يدونها على التفصيل ولم يضبطها على الانفراد مع ان لنا ان نمشي مشاك في انكار ما هو الحق
الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع احتمال نسخه بعد ذلك
او تخصيصه او ان مراده الثقة النفس الامر او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه
الفحص عن ذلك وليفرض الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقل الثقة بعد نقله النهي في كل
كلامه في هذا المرام ان ذلك الامر هل هو للوجوب او الرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا
لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح

ومقارنة

ومقارنة العهد وملاحظة القراين يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه
وكذا يظهر الجواب مما ذكر عن قوله وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من
القواعد الاصولية فنيغرك وان كان من الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض
والرجوع في علاج تعارضها نفس تلك الاخبار دور وسيجئ الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل
الاقوال المتفرقة والادلة المتخالفة وفيه ان تعارض تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لترك العلم
فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدهم
التخيير بين الاخبار واختلاف فقههم انما هو من جهته ومحضة الله واعرضنا عما يرد على ذلك فما تقولون
فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار ردها وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك
مقتضى قاعدة اصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما
لا يطاق لو لم نعمل على نفهم قلنا نظير ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهل لا ترجعون
في مثل ذلك الى اصل البراءة او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم اعتبار فهمكم هذا حجة عليكم في موضع
الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية عمدة شكوكهم ومنها يعرف حال ما نذكر السابع العلم بتفسير
ايات الاحكام ومواقعها من القران او الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريد وهي خمسمائة اية
عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القران اثلاثا الى السنن والفرايض وصفة اهل البيت واعدائهم
وارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرايض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها كما
لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القران من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الامر المقدار
المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القران من الاخباريين والجواب عنهم فراجع الثامن العلم بالاحاديث
المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع
ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعام الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر
التاسع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى الكتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل
بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذ بينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا
اليه في بيان شروط العمل به او انه مراتب الظنون تختلف باختلاف رجال السند اذ بنيناه على الدليل الخامس
من جهة الظن وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل
ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق انه جواز

العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموثق ولا الحسن ليفيد بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في
مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا اليه فبينك شرط النقل الى ذلك في مبلحث اخبار
الاحاد مع ان ما ورد هنا شكوكا الاول ما نقل محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية
الصدور عن المعصوم ع فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظ واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن
مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا في امثال زماننا من اغرب الدعاوى وستعرف حال ما تمسك به
في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض
امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار
الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك ولا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها
قطعية فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي
والنجاشي او من غير ذلك فيثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية
فهو مناقض لما ثبت عليه الدليل من ان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي
الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت يجمع جهالة المقطوع به ينفي فائدة القطعية واني لك
بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على الاعتبار الاعدل
والاصدق والافقه ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض
الاخبار يدل على كون تلك الاخبار سالم من حملها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج القطعيات بملاحظة
السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى
مخالف العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتها
بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في تلك الاخبار الظنية وانهم كانوا
بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة معارضاتها بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة
والقالة قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كانت تلك الكتب قطعية
الصدور فهذه الروايات ليست مندرجة فيها والا فهو المطلوب ثم ان ذكر جملة من القراين التي يوجب القطع على
زعم منها ان كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء
ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة
في احاديث كتب اصحابنا اقول كذا هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي بعينه

الزعوف

عنه من جزمه في نقل الرواية واحتياطه مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي
يشك اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى
بالافتراء بامامه وليت شعري هل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هنا الا العلم بحال الرجال ولا ريب
ان هذا المدعي يحتاج في دعوى الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية جزء الجملة انما
يروي فاول ما فيما ذكره انه رجوع الى الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال
ليس خصوص معرفتهم في كتاب خاص وثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه
كيف يحصل القطع به بملاحظة رواياته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب
اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله متواترا عند مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان
الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله والامتزاج وعدم
اليقين واحتمال المنع ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا من الافتراء بعد ثبوته انما
يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى
ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا فاحتمال السهو والخطاء
سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى والغفلة من مثل الصدوق غير عزيز وخامسا حصول العلم من مثل هذه القرينة
ثم اذ كثيرا ما يدلس المرائي امره لترويج البدعة ويراعي من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس وعلى هذا الا
بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لامثالنا في ازماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله للمشافه الحاضر الممارس للرجل
وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد المشتملة على ذلك بعد الف عام او ازيد
وسيما مع ملاحظة من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرت ان هذا الدليل الراوي ولا يروي الا
ما يقطع بانه من المعصوم وليس يحصل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصيره
منه وسابعا ان هذا اثبات حال الراوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا ما يقطع به واما الوا
الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يفي جهالة الواسطة
مع تواتر الاصل منه وقد عرفت الجواب وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق ومثله لا ينفعنا ولا
يفيدنا الا الصدوق بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم
ان بعض الافاضل قد وجه المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرها المعترض لصدق صاحب
الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض الاخباريين وجه بقطعية الاخبار ودعوى

حصول العلم بصحة الاصل بصدوره عن المعصوم او بصدق مثل الصدوق فيما اسند الى صاحب الاصل لان المراد
بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة و
الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه وهذا
هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة والاصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة
على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي
غاب عنا لحظة تجويز موته فجاة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم
والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت سميته علما وان شئت فسميه ظنا فالنزاع بين الاخباريين
والمجتهدين لفظي انتهى وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم
بانه تمييز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغايب عنا بعد لحظة لم يصر
ذهبا والاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة علماء عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علم
ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا الذين جرت العادة بعدمهما ولا يحتمل
نقيض ذلك العدم في زمان النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو صاحب هاتين المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن
ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في
مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم للعلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح
القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن مرة في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز
لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان العادي لعموم قدرة الله
تعو وقابلية المادة واما بالنظر الجهري عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على
ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات
او دائما والحاصل انه ما دام العادة تقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا
بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعو فقولنا لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع بالغير وهو لا ينافي
الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا تنافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان
العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافي الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤوفة في نفس الامر واشتبه
الامر لان ذلك امر محكوم والجواب عنه عين ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلامه على ما ذكره من منافات
حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه في نفس الامر لا في حال علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطننا له ولا في غيره عدم

عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان لا يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معاني ان حصول العلم
وقت المشاهدة لكن لا يلزم منه بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه يقع في دفعة تاخر بل الظاهر ان مراد الناقض ان
قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل
العالم النقيض لغفلة بسبب جرى العادة وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول
العلم ولو نبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك والى هذا القدر فيحصل عنده
الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان وذات حيطان واشجار وانهار ويتردد اليه في كل يوم فهو كل ليلة
جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان اعدائه خرب هذا البستان وقلع اشجاره
وطم انهاره وندع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والحزم والحشم ما تمكن
به من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا زرعا
جديدا وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه وانت خبير اذا سئلته في الصبح عن العلم بوجود بستانه
يتعجب عن السؤال ولكن ان نبهته وقلت افلا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الفلاني خرب بستانك في
الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما
يحصل بسبب العادة اليقيني باستصحاب حال السابق بمقدار ما يحصل له بعد التنبه والتفطن للاحتمالات و
وتعينها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموارد والمقامات والاوقات
وهنا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في آن العلم نعم
يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمالات المذكورة بسبب الغفلة على اقتضاء مقدار العادة
وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل للاحتمال النقيض لا
بالنظر الى العالم ليهم لكن بالنسبة الى حالتي التفطن وعدم التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر و
مع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما
ليفه والجواب عن هذا النقض اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا
مطلقا فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقات الحقيقة
او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب
واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الائمة وسلوكهم مع الرعية وعدم

العسر والحرج لولا ما الذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية
وان حكم الصدوق بصحته مما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ارتفاعه بالتنبيه
والتشكيك اولا بل هو الظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو مما لا يحصن دعواه من عالم متصف و
التحقيق انه دعوى مثل هذا الجزم من خبر الشيعة المشافه الحاضر مما لا يمكن الكاره قبل التنبه من الغفلة
عن احتمال السهو والنسيان واما دعونه في حق كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقع
ماوقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال السهو والنسيان واما دعويه في حق اختلاط تلك
الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتأخرة الاخبار المعنعنة
عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شأن صاحب التصانيف المتأخر
ليفي في غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في ورقته انما هو من المعصوم لا غير في غاية
البعد فضلا عن يب وكا والحاصل انه ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويتزلزل بالتنبيه
والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبه للاختلالات ليفي سواء
طابق الواقع ام لا ومنها تعاضد بعض الاخبار بعضا وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال
في افادة القطع ولكن من اين ذلك واني الا في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند
ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولا يكون مرجع الشيعة اصل بجل اوروايته
مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصول او تلك الرواية واخذ الاحكام القطع عنهم ع وفيه ان الظهر ان
ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب عصمته
عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون الرواية قطعية
الصدور انما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سير الائمة وطريقتهم تجويزه
كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر علمائنا المتأخرين مع انهم كانوا يعملون با
لظنون حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكتبه وكتب كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ليفي
ومع ذلك الف الكتب لهداية الناس ورابعا انا لا نم تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل
القطع وكذا من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او بعض الاحكام فلا
يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن بيانا عنده وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد
على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة و

المعرفة

والمعرفة برجال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون عدالة جميع ارباب الكتب المؤلفة
للارشاد بديهة ممنوعة وسادسا ان كون الاصل معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله
في اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما ورد او لا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما
ذكر قطعياته سلمنا لكنه ذكر القطعي عنده واني لنا بانه قطعي في نفس الامر وليفي كون الاصل معتمدا من
المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق لا يفيد بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقيق كونه معتمدا
او غير معتمد ليفي يعلم من علم الرجال ومنها ان يكون راويه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه
اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار
اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح
عنهم على القطعية ثم كان الصحة عند المتأخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء
من صحة الحديث هو ما صح اتصاله بالمعصوم ع فهم يفسرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر
او من جهة احتفافه بقراينه توجب ذلك ثم يفسرون القراين بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر
الكتاب في السنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك بالاجماع المصطلح حتى يكون
حجة خصوصا عند المشكك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع
الاختلاف في هؤلاء ليفي فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن
محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكانه فضالة عثمان
بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فاني لنا بالقطع بالتعيين وخامسا انه لا يوجد
رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وحينئذ فانه
لا يكفي ذلك لنا مع ورود ساير الابحاث التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية
جماعة نقل الشيخ اتفاق الامامية على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولا بخبر
الواحد فيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غاية جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع
مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى على المطلع رواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت
الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق ع في وجوب النوافل اليومية و
لما عرض عليه ع قال اين يذهب انما قلت ان الله تعالى يتم الرباعي بالنوافل وامثال ذلك ومنها ان يكون
راويه من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله

الطائفة بدل

في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجل انه هل هو منهم
ام لا وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد
ذلك بقطعية اخبارهم وثالثا انا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكروهم لكن وثاقة الرجل
وامانته انما يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطأ والسهو وتلك الامور بالمنافاة بعضها لا يوجب قطعية ما يرونه
غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بفتياهم واين هو عن قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه وفي واحد
كتابي الشيخ لاجتماع شهاداتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك
لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين
ربي وقال الكليني في اوله في مخاطبا لمن سأله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع
من جميع فنون علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف
ما سئلت وارجو ان يكون بحيث   والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه
لا يدل تصحيح هؤلاء للحديث انه يكون قطعيا كما توهمه المتاخرين لانه لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر
وصدوره لان اتصاف هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق
الشمسين انه المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن
بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر مما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا
الظن بصدوره عن المعصوم بل وربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفوه
بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول العدة في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهوم المخالف
من القطعي فلاحظه حتى يظهر لك ما قلته مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ليس يريد من الصحيح هو
المعتمد الراجح الصدق وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يروي ويتبع
ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي
اخذنا الحديث منه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من
الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه شيئا واغتشاش
الامر فيه ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبه او القرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان
اعتريه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد ليس معناه قطعي الصدور وان احتمل كون بعض اخبار
الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يعد الرواة

بانها

بانها تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض
والمستحاضة من كتاب الحج وهذا الكلام يدل على كونها ظنية عنده وكذا كلام الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية
الاخبار لما ذكرناه مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا
يفيد القطعية عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح رواياته كما يظهر في باب التعجيل يوم الجمعة في التعجيلين و
في باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذلك الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل عن عدة الا
يحيط بما ذكره فقال بعض الاصحاب المتاخرين اني تصفحت العدة ولم ار ذلك فيها ثم ان بعض المتاخرين
بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى
ان تلك الاخبار وان لم تكن قطعية للعلم العادي بان تلك الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى
الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة وتقريرهم وان اشتمل بعضها
على ما علم انه من غيرهم عليهم السلام لتحمل تقية او ضيق وقت عن البيان والتفصيل وتميز ما هو الحق عنهم عليهم السلام
ثم اورد على نفسه بعدم الحاجة الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات
واما المتعارضات فلا يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى التراجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز
العمل باحد المتعارضين الا من دون مراجعة الى التراجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد
اسباب التراجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل المتعارضين الا من دون مرجع الى
التراجيح ولا ريب بكل ما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم
الاجتناب عنهم عن الائمة او من الضعفاء والمجاهيل في كما استشهد به من عمل السيد والشيخ وابن
ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن
الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول
الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب والاصول
المعتمدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب صحة السند حصول
ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق
هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والترجيح وملاحظة الرواة من اسبابهما فانما يتفاوت الحال بسببه فلا
بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها الشك الثاني ما نقل من بعض الفضلاء
من انا بالاستقراء وتتبع سير السلف نكشف عن ان العلماء كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه

اصحابنا در

مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد
اجتنب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة
لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشاؤه
الهوى او العصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا
مضبوطا كظن الكتاب والاحاديث المطلقة او الصحيح منه والتحقيق ان هذا استقراء صحيح بالنسبة الى
طريقة اكثر علمائنا الا لحسن انكاره والسيد وابن ادريس واشباههما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد
لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من
المشكك ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم
بثقته مما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له وهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل
ثقة الظن بمراد المعصوم وفرض عدمه لو لم يبين ثقته فكيف يبقى بعده مدخلية ذلك في الظن وهو انما
يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات
الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ
فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر
ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث
في فروع اخرى في مقابل معارضه المساوي له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يقترن بما يرجحه من جهة اخرى
وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على الصحيح انما هو من اجل الظن لا للاية ولا لغيرها كما
اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما يبالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير الصحيح ولو
بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران او
الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند
يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من جملة تلك الاسباب
لا انها تعتبر لاجل النص والتعبد وفي عمدة كلام المجيب جزافات يظهر تحقيق الحال فيها مما ذكرنا في مبحث
خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به
الظن بحكم الله الا ما اخرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية
والحسد القياس والاستحسان ونحوهما لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتأمل الشك الثالث وهو

مشتمل

مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين
وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم
وتعديلهم ولا سيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل غيرهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة
وقد تقدم الجواب عن ذلك فيما قدمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول
هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف كان واذا كان البناء في الفقه على الظن
فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في
التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولم يعلم مذهب المتقدمين في ذلك مع ان تعديل اعاظمهم
مبني على تعديل من تقدمهم ولا نعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل
الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه
في مباحث الاخبار في اصل التعديل وبما ذكرناه هنا في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف
المذهب ثم صح وحسن ايمانه والفقهاء يعدون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور
الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا
ايضا ان من حكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج
الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تمييز امثال هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه
ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع
انحصار حجية الشهادة والخبر بالمحسوس اولا وكفاية محسوسية آثارها وعلاماتها بحيث توجب العلم
بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا كثيرين مثل
الاركان الاربعة ونظرائهم في الاولين والفضلاء الخمسة وامثالهم في الاخرين وهكذا ثالثا وحصول
الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن
الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متنازلا كما في نحن
فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم في منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بديهية وكفاية الظن
في بواقيهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسماء ولا يمكن
العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح
والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل

لنا ظن بسبب القراين من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك يكون الرجل واحدا معينا
من المشاركين في الاسم فنتبعه واذا لم يحصل فنتوقف وكذلك كلما يحتمل السقط ننفيه باصل العدم الا اذا
حصل قرينة يحصل لنا الظن بالسقط فنتوقف وسابعها انا نرى والخلط في كثير من طرق روات الشيخ
عند نقل الاخبار من الاصول كما انه يروي عن صاحب الاصل عمن روى عن الامام ان صاحب الاصل رواه
بواسطة او بواسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع
ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القسم البجلي وكذلك ربما يذكر الشيخ عن في حديثا بحسب
النظر انه معلق لان الكليني لم يدرك الراوي مع ان الكليني رواه في مسند وانما حذف اول السند
فيه اعتمادا على ما تقدمه من الرواية وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة الجار كلمة عن بواو العطف فيذكر
مكان الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك التي لا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع
امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك قد يصحح ان السهو
النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط من جهة
الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم اغلب من
سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها
العاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا
بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومع ذلك يظهر به معرفة فتاوى الفقهاء ايضا
مع الشرايط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك
الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والمخالفة وغير ذلك الحادي عشر
ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات
الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي
موهبي يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها
معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه يعني قوة رد الجزئيات الى الكليات واصل تلك الحالة لا
يحصل بالكسب بل لا مدخلية له في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون
فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك ساير العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على
معالجة المرض وكذلك حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة

الحادي عشر

المتقدمة

المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر فيلزم كون
احد من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد
الفقهاء الفحول المتقنين متخالفين في المسائل غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية
وسرعة الانتقال وبطئه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل السرعة فضيلة اخرى يؤتيها الله من يشاء
واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعايب الحاصلة للذهن كالاعوجاج
الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة كان المناط في معرفتها هو الرجوع الى غالب الافهام و
الا فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد
بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في
رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يأبى صحته الافهام الغالبة وان كان مرجوحا
عند من خالفه في الرد فمرجوحية احد الاقوال المتخالفة او كثيرا منها بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم
الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المتخالفين حين يستفرغون
وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة
الا به فمخالفة الاخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او ظهور ما يبطل ما
فهم الاخر عليه فتفاوت افهامهم حينئذ انما هو بسبب تفاوت ظهور الماخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة
والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرناها من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي
جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه في البادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره
في التفحص فليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن حاله بان يعرض فهمه على افهام مشاهير العلماء
المسلمين للكل المعتنين جدا اولي الافهام ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم
فاذا ظهر الاعوجاج فليتحرز عن العمل برايه ومما ذكر يظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكات
المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون مع فردية بعض الافراد للكلي وفي لزوم بعض اللوازم للملزوم
لا يهتدي اليها الا من ايده الله بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف العلماء في ان من يريد
الحج وفي طريقه عدو لا يندفع الا بالمال وهو لا يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من درج
ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا
فكان الواجد للمال في بيته اذا طالب منه غيره خارج البيت لا يمكن له الاعتذار بانه غير واجد فلا يصح

والام

على اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال وكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع منه
في صدق الاسم ومنهم من لم يرد بنحو لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم
حصول الشرط ومع وجود هذا العبد ولا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة على الاثم
فيحرم وهذا يرجع الى نزاع آخر ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم و
عدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال آخر
يعتبر قصد تعيين البسملة في قرائة السورة والغافل بجنبه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل
عليه بالاوامر الدالة على وجوب قرائة السورة الكاملة فحصل الاشكال في الاندراج قرائة السورة
التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قرائة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج كما شرحنا
في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل بجميع العلوم محتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع
الى الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد في علم اصول الفقه مثلا ليقين من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه
في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة
ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء
الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا
يستحق الجواب لكون كلامه مخالفا لجلي البرهان بل للبديهة لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين فمن شبهاته
انه ينافي القول بوجوب عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة
وان خصصنا بذوي الملكات فهو ليس بلازم لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة
ام لا فعدم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد
لها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الآمر
بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم العربية وغيرها فانا
كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف مدة عمره والحل ان من علم من حاله عدم
الاقتدار وعدم الملكة فليس مكلفا جزما وهو مخرج من العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في
الاقتدار والملكة فتكليفه ابتدائي كما حققنا في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في العصر
بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط
الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثال زماننا هذا الزمان

فيقبح

مرتها
فيقبح التكليف واما الاستلزام فلانه امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف
فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان هذا يرد على اصل معرفة المجتهد وسيجيء جوابه وبيان ما
فانه ذلك شبهة في مقابل البديهة ومنها انهم قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة
لنا فيها الى تلك الملكة بل قد وضع الاصوليون قواعد مبنية على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة
مثل ان مقدمة الواجب واجبة والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان
استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد واهية لا نحتاج اليها
ولا يجوز التمسك بها فانها من القواعد التي قرروا لنا قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس
الحكم او ما يشملهما ثم ان المراد من الموضوع والمحل اي معنى واجراء هذه القاعدة في تلك المحتملات
اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم عم كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل الماء القليل
الذي هو محل النزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم مطلق ماء القليل للنجاسة
من جهة عدم ظهور حكمه من الشرع من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي
لم يعلم طريان النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر طاهر
ام لا الى غير ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست
مما تتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان المراد منها ماذا فيعلم انه من النظريات المحتاجة الى
الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهمه من التفريع والرد فاما قولكم هذه قواعد واهية فقد مر الجواب
عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة عليهم السلام كل من سمعها عالما كان
او عاميا وتقريرهم عليهم السلام اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على
اخذ الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على
ما لا يفهم كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من يريد تناقض اقتناص كل ما يمكن ان يستخرج من تلك
الادلة منها فيحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد وكذا الجواب عما قد يقال انهم كانوا
يعملون بالاخبار بدون التفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم
التعارض فان عدم احتياج المشافهين للائمة عليهم السلام ومن في عصرهم الى علاج المعارضة وحصول تلك
الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال وجود او لتمكنهم عن السؤال عن الامام

الخفية
لا ينبغي احتياج غيرهم اليها فاما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد
واللوازم الغير البينة لا يهتدي اليه الاكثرون ولا يعرفون مؤدياتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال
غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم
عدم تكليف العجمي بمضمون ايات القران والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها لانهم عليها بسبب انهم
قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول مثله فيما نحن فيه ايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام
المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو
مناف للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف ظاهرا عند آخر وهكذا و
التحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من
العامي لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها فلاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فالجاهل
والغافل معذورون وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمنا
في مباحث العموم والخصوص والاطلاقات والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانه
ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها او يحصل
القطع بعدمها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التدبر والنظر
والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى نزاع يعرف في الكلي
المستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء السيل ماء يجب التسليم في ان مهية الماء
هل هو وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المهجور في بلد في قول القائل بع بالنقد
ليس بعض فان في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل
على جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايضا قولهم عليهم السلام علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم
ان تفرعوا او بمضمونه روايتان صحيحتان رواهما ابن ابي نصر البزنطي عن الرضا عليه السلام وهما مذكورتان في اخر السرائر
ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين يستدعي
امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جريا لا يتوقف ذهنه على
شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل كل ناعق بل ناطق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجحه
ويرتضيه وذلك لا ينافي جواز تجدد الرأي مع تجديد النظر وان يكون فطنا حاذقا ينتقل مما ورد
عليه من المسائل الى مظانها وماخذها ويعود من تلك الماخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جريا

ومنها

ومنها

في الفتوى

في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني لا يهتدي الى
سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر
من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يحصل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لانسه
بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في ازلال الذهن واضلال الفكر من الصراط السوي ومن جملة ذلك
الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه فربما
راينا بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا واذا قام الاحتمال بطل
الاستدلال وانت خبير بان الفقه اغلبه ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال وبذلك لا ينتظم
فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون لجوجا محبا للبحث وذلك المرض
قد يكون طبيعيا كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة ومثل هذا
الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله من خلقه الان نظن امكان
ارشاده على الحق وردعه عن ذلك المنكر ويقرب منه ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن راينا كثيرا من صلحاء
العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي الراي والنظر غفلة او لاجل سبقت اليه فيلج ويكابر
ويبادر بالملطم وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية
المدركة الى مقتضى حالة الخروج المنكرة او للعناد والخوف عن جمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا
بالراي في حال قصوره بل في حال كماله ايضا فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية
له تنبيه اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد
كما عرفه شيخنا البهائي رحمه الله وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم
الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة
التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرايط الفقه التي من جملتها الملكة التي
اعني تمكين رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا
تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد
الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرايط اصل الاجتهاد وعن السيد ايضا انه
جعل الاولين من الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف
عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني ومما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز

ومنها

ومنها

شبهة ٢

واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منها مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما
يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب
في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يعرف انه عادة في امثال زماننا هذا الزمان الا بملاحظة العلوم
الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجب العلم بكون الكلام من المعصوم او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من
ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين فدخليته واضحة وكذا اذا اوجب
رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع
والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها او
يترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غيره ما هو له في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين
يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرايط او يمكن ان يقال يكفي في ذلك الفقيه العمل على مقتضى
قوله صم للرؤية وافطر للرؤية وكذلك الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم
والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن ايضا
والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك
من الشرايط لان شان الفقيه بيان الحكم باتصال الشرطيات لا بيان اطرافها فيقول القرن يوجب
التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة المرض فليس معرفتها شان الفقيه
والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها لاحتياج اطراف الشرطيات اليها مثلا يجب على
الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار او ان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في
الامر الفلاني الارش واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع بعض مسائل
الهندسة مثل ما لو باع بشكل العروس مثلا وظهر الوجه مما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل
مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم
الاشتراط مما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد علي عشرة الا نصف ما لعمرو
ولعمرو علي عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جايز ولا يجب عليه تعيين المقدار
ثم ان قدر الواجب من تلك الشرايط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل
المهارة في كل واحد منها او لا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان قدر الواجب من تلك الشرايط المتقدمة هو ما
يندفع به الحاجة فلا يجب فان الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج صرف عامة العمر فيه فصرفه في مقدماته

يوجب

يوجب عدم الوصول اليه الى ذي المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة
وصرف العمر في لا يعنيه فائدة يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا
والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى الحكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا ولا
فلو فرض انه مخالف ثقة صدوق وافتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بمساواته مع المفتي
من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق والعامة كانوا يعتمدون عليهم
فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم
الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم الوفاق في اعتبارها وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق
في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقول الشيخ ره في اخبار المتحرزين عن الكذب مع كونهم فاسقين بساير
الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامعا مع شرائط الافتاء بالمخالطة المطلعة على
حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب جماعة في ريب الى كفاية
الظن وقال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد
بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته
له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه قال المحقق ره وكلا
يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه
بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة
من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في لم بعد نقل
كلامهما والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتج ما ذهب اليه الاولون الاية
على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في ية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم
لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم
وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم وهو
شهادة العدلين فيظهر من كلام المحقق ره الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه
وتربيتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال العلامة ليس في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان
يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة والبلد

وان لم نعلم شيئا من التجارة والصباغة وكذا العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب انتهى كلامه ره وتحقيق
المقام على ما اسسنا عليه الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا
تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم
وطلبة العلوم منهم البصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد في بيان حال
العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول الاقوى وان كان بالنظر الى بادي الرأي هو اشتراط العلم مع الامكان
والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يقتضي كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فان قلت
ان الاصل ارتفع باشتغال الذمة بالاخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة بازيد
من الاخذ عن ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسكت به بتقريب ان يقال ان الاجماع منعقد
على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا من علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهل
هنالك الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع
فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك البلد
بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا لهذه المسألة اعني جواز العمل
بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما
من لم يتفطن للمسألة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء
والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط ومما حققنا تعلم ان المراد بالظن
الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلنا في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز
العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بحكم الظن ثم ان الظن ان حصل من الاعتماد
على اقبال الناس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامهم استشهادهم على اهل العلم والفهم والفطانة
والا فاجتماع مثل العوام لا يفيد الظن الحقيقي الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاقه
المرجوع اليه بحكم العادة باد تداعهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام
مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في
التخيير ويلاحق اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما
يأتي بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء

لعدم المرجح

لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف
فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد وان اختلف
فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد
والعدالة المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول
ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا فلهم باثباته في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على الظهور
والرجحان مشكل وتشبيهه بما رأى المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقديم
الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه محصل لحكم
الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كما رأى المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على
الاطلاق فان مقلدا كان في بلده هو حكم الله الواقعي دون ما هو ادون منه مع احتمال ان يكون
بعض المجتهدين الذين في البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم
في العلم او اعلم منه وان سلمنا نفي اعلمية الغير بالاصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم
وجود الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرناه من رجوع مآل دعوى الرجحان وادعاء
حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بتقييد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان في فرض انحصار
المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول
الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل لا يمكن
دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط
وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل لا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى
الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب
شتى من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت مخرج
بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء
التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يذب عن ذلك بما يذب عن اخراج القياس
والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يتوقف بالتخيير بين الاعلم وغيره في يكون حكم الله
الواقعي بحسب ظننا احدهما لا بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم
فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان اراد ان ذلك حكم اخر ينوب مناب الحكم

تشبيهه في شرح الارشاد

للظن

مجتهدان احدهما اعلم من الاخر هما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول الاعلم المجتهد بين الذين في بلده

٣١٢

الواقعي وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية النائية عن امر الحق فلا دليل ح على وجوب ترجيح الاعلم
فان الذي يثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من تمكن من
استنباط الحكم من هذه الادلة فاما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقعي ام لا فلا يحتاج اليه
على هذا الفرض فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح فان قولنا
حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق وبيان الحجية وفي اي شيء فان قلت المراد ما كان
الظهر وارجح انه هو حكم الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله
في الواقع منا فهو الظن بحكم الله الواقع والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم
الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع
فلا يصح فرض احتمال ارادة احتمال الحكم الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة
العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا
الاصل فلا نعيده واشتغال الذمة ليقينا لم يثبت الا بالقدر المشترك المحقق في ضمن الادون ولا اصل
عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم
يكن هناك ميت اعلم ليقينا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخر لكان له
وجه ولكنه فرض نادر لا تحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ليقينا بالنسبة
الى اماراته فنقول لزوم عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع
والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرضنا ان مجتهدا لم يقدر
على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار واقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب وقطع
علمه بوجود شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه واحتمال مدخلية الغير في مطلب احتمالا ظاهرا — احتمل ح
فتحصيل الظن لم ح انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذا الحال لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم
الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى وجود ما يحتمل ان
يعارض دليل مختاره فيتجه عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل
عدم مخالفة ما فيما جهل من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل — قوله
لا يتفاوت بالنسبة بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فح فالقول بوجوب تقديم الاعلم للمقلد على
الاطلاق كما لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها

يظهر

يظهر بطلانها من استنادهم في دعوهم هذه الى انه اقرب واكد وارجح وليقينا لا يلائم الجمع بين دعوى
الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني
هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص
والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى
المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن بشرط لا
من اي جهة كان بتقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت وان كان المعيار هو الاجماع — الاجماع م
او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى على متابعة الاعلم ليقينا لم
يثبت في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر او علم عدم مخالفته له بل الكلام من دعوى الاجماع
على متابعة الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان — هو الاعلم
اختلفا فكان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في
اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك يجبره عن التقصير ولكن زيادة العلم في الاخر
يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ويمكن الاستدلال له بان زيادة الورع
يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دونه في الوسع وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب
العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه الاعلم لكونه استفراغ وسعه اقل منه
ويظهر التحقيق هنا مما حققناه انفا اختلفوا في جواز بقاء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد
السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسئلة وماخذها فاذا نسيها فيجب عليه التكرار
فانه وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل على الاخر وقيل انه مضى فانه وتغير حال يجوز معه زيادة قوته
واطلاعه على الادلة فيجب التكرار والا فلا وللاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب في التكرار وللثاني
احتمال تغير الراي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث كون المسئلة مربوطة بدليلها ح بخلاف ما
لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخر مما ذكر والحق هو الاول لما ذكرنا وللزوم العسر والحرج و
مجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب السوانح وتغير الاحوال و
تفاوت الاوقات وتبدل رايه في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن ولو من
جهة الاستصحاب ليقينا وتساوى الطرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رايه بسبب التكرار هل
يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي

يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب رده عند وقوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كما فكره والاصل عدم
وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيدك هنا
نقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله بحكم مسئلة سواء كان بمعنى انه العموم كما قال الماء القليل
ينجس بملاقات النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء نجس حين ملاقاته لقطرة من البول وفي
معناه قوله اصبت وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة خاصة
متعلقة بامور المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة
ونحوها مما يندرج تحت كلي فالفتوى ح هو ان كل ما كان مثل هذا الواقعة الخاصة فحكمه كذا وهذه
الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة
الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله تعالى فيها والظ ان انشاء الحكم من الحاكم كما
يحصل بقوله حكمت بكذا وامضيت كذا وانفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بمال تصرف في كذا او
هنالك او يقول للمراة تزوجي بفلان وكذلك تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم
التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع الحكم فيها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه
بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره
وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم من حكاية هند زوجة ابي سفيان
ثم ان رفع الخصومة اما يكون بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر
او صغره ونحو ذلك واما يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة
حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احدهما في يد حاضر او غايب او صغير ويرفع امره الى الحاكم
ويحكم به ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو موت ولدها وتعتقد هي موته
لا احد ولا يأذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين
بعشر رضعات للآخر بنفسه او بترخيصه لها مع عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيها بل وعدم بنفسه
علمهما بحصول الرضاع ام مثل ان يسئل والد المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزاوجهما
بعد ما علم الوالدان به وثبت عند الحاكم ايضا وحصل لهما بالتزويج ولم يعلما هما بالتزويج ولم يعلما
الحال فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع
بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظ من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم

لذلك

لذلك يخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكاية هند والمائز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا
فالفرق بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد ولحظ المجتهد تلك الزكوة واعطائها الفقير
معه فيما لم يتفطن صاحب المال الخلاف في المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يصير مورد النزاع ای ولم يتفطن المجتهد ان الـ
بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يق المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة
المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد بذلك للحكم في عد وكذلك القول بان المجتهد اذا وقع عقد
الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان
الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم ان ما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا
يتم الا اذا صدر منه لان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل ان
الصدور عن المجتهد من شرايط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة
المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بكذا يجوز
ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن
للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما تو هم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه
الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس
بالحكم بالحدود ومما يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما اذا لم تدع على الزاني والشارب احد حتى يقع
الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه
والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذلك استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني والتعميم بعدم العقل بالفصل وغير ذلك وكذلك يرد عليه
الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالتعلق
في المعاش يخرجه عن الحد وكذلك تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائه فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه
من باب الحكم ~~ولا ريب انه متعلق~~ تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر واعتباره في سر وتحريم
ذلك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الصوم
المحكمة كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز
نقض الحكم كما سياتي بيانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية
ولا بد ان يعلم حاله موجوده في الشرع وانه اي هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام

لا نخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالفقه بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل تحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي فان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتفرع ان الثاني حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم بثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء شرطه في اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى الحكم باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم وعدمه حكم اخر ولكن لا الحد الشرعي بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك مفقودة ليفهم بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم للمذكورات هو ضم قصد الحاكم بحكمه دفع ما عسى ان من المخالفة والخصومة ليفهم وان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج منه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه فقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران من احدهما فتوى ومن الاخر حكم كالوصي بصحة حج النائب اذا ادرك اضطراري المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما ذكر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون هذا الجلد خز اذا اشتبه الامر وحكمه بكون هذا اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا رآه انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارتها فيجوز استعماله وما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد او هذا اللحم مذكى حكم لزم متابعة مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان منع عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك فذلك مما يوهن القول بكون هذا ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويكتفى دفعه بالتزامه في المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال في المسألة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسألة المتراضعين والباكرة ونحوهما فلو كان بدون موافقة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق

شرعا

شرعاً بمن يحكم بتمليك المدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق الدعوى رفع مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسألة ونحوها في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات مما يحصل بين اثنين غالبا فلها جنبتان احديهما الجواز وعدم الجواز والثاني الصحة والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد راي مجتهده فيه واما الثاني فحصوله مع التراضي وبنائهما على متابعة مجتهدهما في الاصل وفي الاستمرار بعد ما قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى الترافع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين فلنمثل هناك مثالا لتنقيح الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب وله صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهدين يرى احدهما الخيار لها الثانية الصورة بحالها مع كون رايه في ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهواء ولا ريب ح ايضا في صحة ما وافق راي المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جواز الرابعة ان يكون احدهما مقلد المجتهد والاخر مقلدا لمجتهد الاخر مخالف له او يكونا معا مجتهدين متخالفي الراي ان قلنا بعدم اشتراط المعية المذكورة في المجتهد كما هو الحكم وح فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما لرجل اخر على حدة او بعد عقد احدهما وح كل من هذه الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم التخيير في العمل لو من يقول به في هذه المسألة او مسألة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد كل منهما فان توافقا فالحكم لما وافق راي الحاكم فان كان رايه التعيين والحكم لما يختاره وان كان رايه التخيير وانه تقارنا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخر متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالف ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم

٢١٥

وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى
فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه
في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما عند
مَن ينقض الفتوى بحكمه اذا خالف رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في
الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض
الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما
انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد
واما قبل العمل فيجوز في هذه المسئلة وان اعتقد الحكم بتقليد مجتهده وكذا بعد العمل في واقعة اخرى اذا
تغير راي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد آخر يخالفه واما المفتون فلجواز عمل كل مجتهد على ما رواه
فانه كان مخالفا للاخر وهذا هو الذي قال الشهيد فانه قال في عد بعد العبارة التي نقلناها ... مباحث
الاخبار وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين اما
من المفتين فظ واما من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي الى آخر ما ذكره واما جواز نقض الفتوى
بالفتوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحين مط ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على
اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرأ عليه مزيل للحكم وضعي ومنها ما يستلزمه فالاول مثل
الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر
وامثال ذلك من حلية المطلقة وحرمتها مما اختلف فيه وغيره فانه فرضنا انه يفتي احد بجواز عقد البكر
باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدناها بتلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل المخاصمة
والمرافعة بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي
الاستمرار اما دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق
والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم
الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في آية وخبر ان تجدد الراي من القواطع وكذا الحكم بجواز
نكاح المتواضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذا بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع
اوراق... ما يؤكل او ما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى وكان مقتضى الحكم رفع النزاع
ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا يناقض الغرض المقصود منه وكذا مقتضى الرجوع الى

المفتي

المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا امور دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قولهم فان الشرع
الذي جوز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصه في ان يبني امر معاشه
ومعاملاته على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة للمستفتي
في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة
حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان
الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك
في صورة الحكم مع تغير الراي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد
ذلك فيه كما لا يستبعد لو حكم عليه حكم حاكم آخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل
الملاقي للنجس فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى
وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله بعد تجدد الراي يحكم بغسل ما لاقاه و
وجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك اذا افتى بنجاسة قدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا اليه
اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد
الراي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب وعدمه لا يستلزم
الدوام مط ولكن حكم الزوجية اذا حصل بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجودة في الابتداء
هي العلة المبقية بعد العمل بها فيحتاج الاولى بل لك ان تقول ان هذا ليس في مسئلة نقض الفتوى و
عدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد فحاصل الفتوى
فانه يجوز نقضه ومخالفته مط بلا اختلاف في الموارد فان شئت اجراء هذا الكلام في العقود فاذا فرض
فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد
الراي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا فهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا
اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم تفريع حرمة المنكوحة بلا ولي وان كان بتجويز المجتهد اذا تغير راي مجتهده
ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقده الحاكم بنفسه او بترخيصه على انه متابعة للفتوى فيجوز نقضه
وفسخه اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر يخالفه بخلاف ما اذا وقع العقد بفعل الحاكم او رخصته
الخاصة وكذلك عقد العاقد المخالف اذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع
لحوق حكم الحاكم ايضا وكذلك في المجتهد الذي نكح امراة جاز نكاحها عنده لنفسه اولا ثم تغير رايه ورآها حراما

قالوا يجري عليه الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرم مع لحوق حكم الحاكم ايضاً ووجه عدم التمامية منع جواز
نقض الفتوى بالفتوى مطلقاً كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد المتقدم فان
جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعاً كما سيجيء في القانون الآتي وكذا يتحقق ترك العمل على مقتضى الفتوى
الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الموارد عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم
التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا يتجاوز الى مورد آخر بخلاف الفتوى
فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم
ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضاً الاستصحاب ولزوم العسر والحرج
ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان
الراى لم يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراى انما هو جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز
نسخ التزويج الحاصل على النهج المشروع المكلف به حين حدوثه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه
يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقاً مشكل
ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راى المجتهد في المعاملة التي
حللها او لا وبنى عليها لنفسها حرمتها فهو مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها
في زمان الائمة بعيدة لا يعبؤ بها ولو فرض ان نقول بامكانه وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرنا
هنا من الادلة ولو سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير راى المجتهد وكان الواقعة مختصة به
وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا بد ان
نقول ببطلان المهر المسمى مثلاً ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه
وغير ذلك اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتقاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من
حين التغير فان المراد جواز العمل بالراى الثاني من حين التغير لا ابطال العمل بالراى الاول من راسه فمع انه
ليس بنقض حقيقي بل ليس بتغير راي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقاً لانه ليس حكماً بتحريم العقد
مثلاً بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله المستلزم لحل استدامته فلا بد من القول
بلزوم العقد والتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق
ولم يقل به احد وبالجملة مدار الكل في زمان غيبة الامام الى الآن على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلائق
انهم لا مجتهدون ولا مقلدون فهب ان هؤلاء فاسدة لكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا يتمكنون

عن التقليد

عن التقليد واوج معرفتهم هو ذلك انما على العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات اكثرها ضلالية و
هذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه كلها في حضور
المجتهد او بمباشرته او بمرافعته لو سلمنا ان محض ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل الخصام بالفعل والا فليس تعد
لفسخ مناكحاته ومعاملاته وتبدلها لحالاته بمجرد تبدل راى مجتهده او تبدله باخر ثم بعد الفسخ بسبب التغير
الراى او التجدد لتصحيحه ثانياً براى اخر ثم فسخه براى اخرى وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من
موت مجتهده ومع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس
اما مجتهد او مقلد فلا بد ان يعرض جميع معاملاته التي فعلها وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملته على
اخر ليمضيه او يفسخه والحاصل ان كلما دل على جواز العمل براى المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل
على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها
على خلاف رأيه مثلاً اختلف العلماء في بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم
دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد
يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام
او يأذن فيه بالخصوص كله او يمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفاية هاتين في صيرورتها حكماً واما على ما حققناه
من عدم جواز نقض الفتوى ايضاً بالفتوى وجواز امضاء احكامها وان خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى
صحة مثل هذا الطلاق امضائه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضائه الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره
جواز نكاح هذه المطلقة بغيره وكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان
ينتقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة
على غير مقتضى رأيه لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكم بترتب آثار الطلاق عليه وجواز
عقدها ثانياً من آثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقض المجتهد اخر حكم
ترتب آثاره عليه وان خالف رأيه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف
له في الراى بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا سائر
الثمرات فكذا الفتوى والقول بجواز بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها على مذهب المجتهد الثاني عسر عظيم
وان قيل يندفع العسر بادعاء المرأة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك
فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كاف بحمله على الصحيح قلنا ذلك

بطلة اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومما يندفع ما عسى ان يورد
على اصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود و
الايقاعات المستعقبة للاثار التي عليها بناء معاش الخلق فنرى المسلمين على كل عصر ومصر ليس بناؤهم
في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم الا على الحمل على ترتب الاثار مع احتمال ان
يكون معاملاتهم على غير طبق ما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب
الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب
يحصل احتمال مخالفة ما وقع من المعاملة لما هو راي هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون
اليه فنرى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع
صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المزاوجة باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه
يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او متى ارضعته معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم
لا يجوزها او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وساير المعاملات فان
الخلاف في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب اثار
افعال الناس من دون تفحص عن ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد
بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الاثار عند الحامل
فعدم التفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل
فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب
بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحة عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع
بالفقه والخلافات الحاصلة فيها سيما وكل واحد من ابواب الفقه متبعة للمخالفات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا
نقول اختلافات كثيرة من جهة الفاظ الصيغة ومن جهة الاحكام والشرايط في واحد من اقسامه وانه هل وقع
رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى
من يجري صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب
الحامل او الزوج او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا مشهورا وهل وقع الطلاق في حضور
العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان
في حال الحمل فهل كان في المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط فيه

من الكراهة

من الكراهة على النهج المطلق ام لا او على الوجه الذي يعتبر عند الحامل او الفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة
وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول
الكتاب بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع بالاجتهاد
او التقليد او بدونهما احدها وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل
يترتب الاثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين منه دون الاخر وهكذا وبالجملة تغير الراي في اصل
المعاملة وتبدل راي المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الراي الثاني
لا ابطال ما يترتب على الراي الاول او قول المجتهد الاول لو حصل به انحاء الانتقالات والتصرفات مثل ان
جعل المبيع مهرا للزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر
وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الراي وقال هذا مبدا راي لا
تجدد راي وتغيره يعني انه راي لزوم ابطال اثار الراي الاول فكلامنا حينئذ مع ذلك المجتهد الثاني وبيان
عذره عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر بطلان الراي السابق من راسه
فهو كلام اخر غير تغير الراي فانه من تغير رايه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما
يعود الى الراي السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد
رايه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الثانية
وكذا لو تغير راي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الراي في الركعة الثانية ويقع الاشكال
فيما لو جعل فرش المسجد من اجر معمول عن الطين النجس تقليدا لمن يرى الطهارة بالاستحالة ثم
تجدد الراي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله ام لا فانه مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يكون
عليه عدم جواز النزع او لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد انا فانا
وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل منه
لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الاجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جدرانه عن
النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم
وانه مما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد
يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو
في اول الامر ولا يترتب عليه عسر ولا حرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها مع عدم

ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض
الفتوى بالفتوى واتباع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر في جملة
صور الفتوى الذي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هو مبنى امور معاش
الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان بنينا في المسئلة الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل
الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى او بسبب التمسك بتغير راي المجتهد او تبدله باخر وترافعا الى
مجتهد يرى ذلك باطلاً فالحكم بجواز النقض في ذلك ليس مشكل اللزوم اكثر مما ذكر عليه وفذلكة المقام
في بيان حال تجدد الراي وحصول المخالفة بين الرايين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرايين
وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرايين مع قطع النظر عن
المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد رايه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما
اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين
الاتفاق انه يبني على الراي الثاني فيحرم عليه نعم قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه
لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالاً بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان
لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل غاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي
لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فيفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق
وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فيعني
الامر عدم الاتمام عليه فليس هذا من باب الابتداء بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت لمهر المثل
على الاظهر لظهور فساده من راس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الراي فجاز لها التزويج بغيره
فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رايه وظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته تمسكاً بمقتضى العمل على الراي الثاني
هو جواز التحول بها والنظر عليها وان كان في حبال الغير لان تجدد رايه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته
تمسكاً بمقتضى العمل على الراي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر عليها لانه كان في كشف عن صحة العقد من
راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم ينسخ العقد الاول الا تجدد الراي وظنه الحرمة ولم يقع منه طلاق
او ارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد رايه بعد ذلك وهكذا فيشكل
الحكم بالحرمة بتجدد الراي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع فهو كما اشرنا
ومما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد

ان كان

هو الاجماع وهو كما توجد الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج
يلزم ذلك في الفتوى ايضاً ومخالفة المجتهد لراي نفسه ليس ذلك الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن
المولى اذا تغير راي مجتهده فقالوا فيه ايضاً يحرم عليه اذا تجدد راي مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد
عميد الدين هنا لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو الظهر هنا الثانية مخالفة
المجتهد لمجتهد اخر ولا ريب انه ليس له مزاحمة ولا مزاحمة مقلده اذا قلده والظاهر انه يجوز للراي يبني على صحة
ما حصل بفعلهما ويترتب الاثار عليها كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا
تبع مجتهده الثالثة مخالفة لمن لم يكن مجتهداً ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب
مزاحمته ايضاً حمله لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضاً بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم
الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيما مضى فيه كان مقلداً له سيما في المسئلة التي قلده سيما في العقود والمعاملات
بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على احد الاقوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده
مع كونه جاهلاً بوجوب التقليد او غافلاً والاظهر فيه وجوب مزاحمته في الارشاد والهداية في الاخذ
والعمل لكن الحكم ببطلان عقده اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة
في المسئلة مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوايل كتاب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل
والجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه اثاره فالظاهر ترتب الاثار وصحة
ما لم يظهر كونه باطلاً من راس بان يكون خارجاً عن الاقوال المحققة وعن مقتضى احد الادلة الشرعية
القائمة عليها فانه اذا كان موافقاً لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلداً لاحد من المجتهدين
المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه من ذلك الغافل
الجاهل باعتقاده انه حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يتحرج في نظر مخالفه
فاما الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذ كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد
من القول باستدامة اثاره كما لو كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراي وكما كان قولنا ببقاء
اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنياً على الاعتماد على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة
اثاره كما لو كان الحال ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هنا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من
فتوى والله العالم او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم
الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد

المبنى على مقتضى العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطلاً من جهة عدم صدوره
عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطم في اكثر المعاملات الواقعة في الاعصار مع عدم اخذها عن المجتهدين وان
وافق راى مجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريق السلف والخلف فلو تزاوجا المترا
بعشر رضعات مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة ولا وجوب التقليد والاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد
الذى لا يقول بكون ذلك محرما ليس نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد فكذلك ساير المعاملات
ومحض توافق ذلك لراى المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا
اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطم بالعرض هو انشاء العقد بدون
التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما تركه الامرون بالمعروف والناهون عن
المنكر وشاع وذاع بحيث لم يختف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفى العسر والحرج وغيرهما ليس كما
مخالفته لمن كان كذلك لم يكن جاهلا بالمرة غافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية و
الارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذى اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال في المسئلة
ففيه اشكال ويمكن توجيه المحكم القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة
بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف لمعلومه ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب الله
يترتب عليه حكم شرعى فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله
بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا فعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو
لانه تبع المجتهد فان مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب
الاثار فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ليس لانه لم ياخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعى
لا مدخلية في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد التقرب والامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن
بانه حكم الله فلو زوج احد ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين
العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا وهكذا وسمع المجتهد الذى رايه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه
يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما اثارهما غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد
والنهى مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما يتعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه
لما سمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انه لا نم التردد
في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافى الجزم في الايقاع فان قلت الاصل

اهدائی شیخ محمد صالح
علامه حائری کتابخانه آستان قدس رضوی
تیر ماه ۱۳۵۱

عدم ترتب الاثر والعقد الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول
الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيها ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملته تحت ما
يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعى يرفع الاصل والحكم الوضعى بنفسه رافع للاصل من دون
مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاشتداد في الحكم الوضعى بسبب شرائطه فيرد والكلام السابق
فنقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراى هذا المجتهد
واما لكونه لانه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية
والثانى يوجب الحكم بالبطم لو كان ماخوذا من مجتهد آخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعى
الا لو كان له مدخلية في تلك يجرى فيما وافق رايه ايضا فالحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبتنية
على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطم احدها فلا يتم بالبطم غاية الامر عدم جواز اختيار الحكم
احدها لهذا المسامح بعنوان العيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما
اذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذى يريد
نقضه واذا لم يجز النقض فيلزمه ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد والتخالف الامارات
الشرعية والاقوال المتداولة يكون باطلة فلا يحضرنى ما يدل على بطم ما يجعله فيه مما وافق من المعاملات على
طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا
العقد ايضا يعاضده فالحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راى
المجتهد هنا حالى اقسام تخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم فجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر
من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه واشار انه اختلف الرأى من نفس الحكم
او غيره واما الفتوى فقد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز واما الصورة التى يجوز فهو لو وقع النزاع في اول
زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على انه ان له حق الدعوى وان طال المدة واما الصورة التى
لا يجوز فهو ما لو تراضيا المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان بنى على تقليد
مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل
النزاع ودعتهما الهوى الى المنازعة فالاظهر عندى عدم تعرض الفتوى هنا ايضا بالحكم اذا
تخالف البكر والولى فكان البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولى مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع
العقد من احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا

عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد
من الولي فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقد الكلام فيه والغرض هنا بيان
ان عدم تحقق الموافقة لا يوجب بطلان العقد وهو ظ وكذلك الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين
ناسيا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد الموافقة لا يوجب الحكم
بعدم ترتب الاثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها بقي الكلام
في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا
لم يخالف قاطعا ومنه التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض
الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الش فيه على الحكم هنا
ليعم بالحكم وعلته نصا قاطعا فثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا
وموافقها اناكا لعلامة في د وغيره من الهيئة حيث قال بل كل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده
او لغيره ينقضه ويبطله وهو ذلك اعم المخالفة للدليل القطعي او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعي
وكان من الاجتهاديات لا بمجرد تغير الراي فانه ليس بظهور البطلان مط اذ بعد التغير يرى المجتهد ويحصل له الترجيح
للراي الاخر مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ليعم فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في
الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي ره في ح و في تحقيق ظهور البطلان الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل
قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل بعد
ذلك فالقاعدة الدالة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع لتتبع من الادلة وانه عدم الاطلاع كان من جهة
التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة ما لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد
والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذلك لا يضر مخالفة بعض المرجحات في تعارض الاحوال او
مقتضى المرجحات المذكورة للجمع بين الادلة بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين حديثين
صحيحين يدق الفرق في ترجيح احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اخبار التخصيص على الاضمار وبالعكس
وهكذا فهذا لا يقال له ظهور بطلان الاجتهاد بل نقول انه تغير رايه ولكن يضر مخالفة حديث صحيح صريح غير شاذ
مذكور في بابه المعهود فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة
عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في س حيث قال ينقض الحكم
اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب

او التواتر

او التواتر من السنة والاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض
الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار فان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل
المقام الشهيد الثاني ره في لك بما في عبارة الشهيد هذه في غير الثلثة الاول لان الخبر الواحد من المسائل
الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا تضر وكذلك الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم
البطلان وعلى ما نزلنا عليه المحقق الاردبيلي ره فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور البطلان
ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان
ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة
للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغير في
موضوع اخر وفيما لم ينافِ ما اثبته الفتوى من الاحكام الملازمة الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى
نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي ره
انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو
في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق ره وبنى عليه كلام الشهيد
غير مطرد وسيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير وافية بتمام
المرام او غير منقحة وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر ونرجو العفو عن الزلل من الله الغافر
ثانيها اذا عمل المستفتي بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه
الاجماع المؤالف والمخالف ولعله وجه ان قول المجتهد كالامارة الواضحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه
مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير دعاوي المقلدين انا فانا نعم ان ظهر له رجحان بسبب العلم
والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل
الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص
من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار
والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد بتقليد مجتهد خاص او لم يلتزم والعامة
فرقوا بينهما فاختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول
يعني غير المستلزم وقد مر الكلام فيه ثالثها اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد
من عند نفسه من دون ان يحكي عنه المحقق العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهره الاخبار

الاردبيلي ره

عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع على الماخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون
الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني
دون الاول والكل ضعيف ⟨تنبيه⟩ لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف بينهم فاحتجوا
عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج
بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في زمانهم ولزوم العسر
والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعندهم
الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من
فصل فمنع مع وجود الحي لا عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا
الا جماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في كري عن قوم به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة
لنفي الحجة في كلام الاصحاب كلها ضعيفة اقويها ما اختاره صاحب لم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل
بالظن ومما دل على جواز التقليد امور الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام
في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت
مطلقا حتى لو كان هناك بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي اقول تحقيق هذا المقام
يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن المجتهد الا ما ثبت حرمته او
الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن
المعلوم الحجية دونه خرط القتاد وغاية اثبات حجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب
وقد عرفت ان اثبات حجية اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا كون ظن المجتهد والاعتماد على
الاجماع عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي
عليه من عند انفسنا لو تكلفناه هنا بملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما ترى من النزاع في اشتراط
الصحة باصطلاح المتاخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في
معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم بعد كل
ذلك في علاج التعارض فلم يخلص مورد الاجماع شيء ينفعنا فلا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن
والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا
اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان

حج م

في م

على بطلان الاجتهاد في زماننا

المنقول م

هو الاخبار

هو الاخبار ونفيد ورد لكونها احادا وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجية
مع ان القدر المجمع عليه لو سلم نحو ان مسائل الفقه جلها بل كلها ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون
المعلوم الحجية اي بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسألة قطعية تمامها
كما لا ينفع قطعية احد المقدمتين في القياس قطعية نتيجتها فالحق ان يقال نحن مكلفون في امثال زماننا وسبيل
العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي فاذا تعين
المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس
ونظائره من جملة الظنون مع ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد
هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات
وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه مقدم على حالة الاضطرار بعد ما ثبت بالبديهة
حرمته وقع الكلام في العمل بساير الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كان اذن لنا
العمل ببعض الظنون كاخبار الاحاد ونهينا عن الظنون كالقياس ضربنا عن التمسك بمقتضى النص في
جواز العمل باخبار الاحاد وادعينا ان حجيتها ليس من نفوذ ذلك بل من جهة انه ظن للمجتهد لما عرفت من عدم
الفائدة لان القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا يعرف انما هو مورد الاجماع والقطع من جهة الانفراد حتى
يجوز العمل به فانه كان يعرف فهو في غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة
وفحوى الخطاب ليس بقياس لا انهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة في التمسك بحرمة القياس
بالنص والاجماع دون جواز العمل بخبر الواحد فتدبر تعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول
ان رجوعهم الى المجتهد تعبدي وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم عليهم السلام لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع
الى زرارة ويونس واخذ المعالم منهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك
في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم منسد فلا مناص له عن
الظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح
وان كان الظاهر عنه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه
لا يفيد الا الظن الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو ثبوته
في الجملة فيحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان
العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وحيث انما نتكلم في حال نفس الامر العامي ومن بفهمه وتميزه

هو المنسوخ والظاهر الذي لم يجار صيغة شيء والا فالخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات بها في خاص الاخبار وغيره للدلالة لا يخفى على احد منه م

بعض م

حتى م

منهم م

واما انكلم في نفس الامر ومعرفة اصل المسئلة من تمييز العلماء وتحقيقهم لاصل المسئلة لتميز في الارشاد
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين
وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه وابوه العامي
فهو تكليفه فلا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى
فهمه من تميز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والكلي والمتجزي والمتكلم والنظار وغيره
والحي والميت فهو ليس تكليفه الرجوع الى القدر المشترك فيلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذا بين
الاصوليين الاحياء في الامثلة لو ظهر له رجحان نهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في
نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كل واحد منها حكم
الله في نفس الامر والحي وان بمجرده لا يوجب الظن له بكون حكم الله في نفس الامر ما قاله الحي وكذلك الاعلمية اذا هو ما ء
لم يحصل الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا فالمعيار هو ما يحصل الظن بالرجحان فقد يحصل ذلك في الحي
قد يحصل في الميت فمن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء المسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر اذ لم يثبت على العامي الا الوجوب الرجوع الى ما هو اقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر
وحج فحوجه الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلامية ومقاصد الاصولية الا التي لا دليل على لزوم
التقليد فيها والمبين عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد اخر العلماء مجتهدين وتنبيههم اياه بخطائه
خلاف ما فهمه فهو مكلف به لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا لانه تقليد لاولئك العالم والحاصل
ان العامي في ذلك كاحد العلماء ومناط في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص عن وتمامات النزاع
بين الاصولي والاخباري مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز
بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع
بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان وان تابعته ذلك الميت
اقرب الحكم الله للامارات الخارجة والقراين الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك
الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا
لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه بظنه كما هو الحاصل انه التحقيق ان معيار تقليد المقلد ليس هو حصول
الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع من تقليد الموتى بل ظهور دعوى الاجماع
من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر

اذ المقلد

اذ المقلد اعم من العامي البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس
المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية
الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان
دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداوله ما بين الاصحاب الائمة
فانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون منشأ حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة
الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم الآتية المناسبة لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم
القطع بحصول لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن الظن الحاصل بالدليل الذي
ذكرناه حتى يخصصه ورابعا انا نقول نمنع حصول الظن منهما مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية
التي قلد فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع لحصول
الظن لعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف يحصل الظن بثبوته في المسائل الفرعية الخاصة
قلت نحن لم نلتفت الى الآن الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل بخصوص المسائل
من جهة انها فتاوى خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت
لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو تابع للمأخذ فان القول بعدم الجواز تقليد الميت
لا لاجل موته وجواز تقليد الحي لا لاجل حيوته انما يصح من اجل محض التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم
الظاهري فيؤول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعي في حق حكم
الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل الفرعية الشرعية هو
ما اخذه من الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالآخر فتحصل للمقلد في كل من المقامين
ظنان فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه في الحكم
الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ابح لكشفه عن الواقع ولان التتبع يحكم بان مراد الآخر هو تحصيل
الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من الاخبار
دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من
باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ومن هنا يظهر
بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم حجيته دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك
الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها مناف لمعنى حصول الظن بغيرها مع كونها اكد في افادة الظن

ماخوذه من ادله خاصة
سه

اذ المراد من الظن الظن النفس الامرى لا يشترط الا الظن بالشي لو فرض عدم شي آخر يفيد الظن بخلافه بل لا نفهم
من الظن المعلوم الحجية الا ان الشارع جوز العمل بها مطلقا لا يشترط انها هي وكان الشارع حين قال اعمل بخبر الواحد
انما اراد اعمل بالظن لا بظن الحاصل من الخبر لانه خبر وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة متناهية
فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة حتى يقال انها منحصرة في الاحياء
بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن والاعتماد على اصالة حرمة الظن وان القدر اليقيني هو
اخراج تقليد الاحياء ليس غير واضح لما مر مرارا ونزيدك توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على
حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان الظن المجتهد والمقلد
مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم تثبت حرمة ما لم يعلم اخراجه من العام
واحتمل دخوله فان اردنا ان نثبت القدر المعين ويندفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان
هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد وكذلك
الاصل حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكان الظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم ولا متعين
انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي على طريقة الاصولي او الاخباري ثم هل هو ظن من
جدد النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح حاله بالظن
احدها الى العمل فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد
هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس اختيار احد المذكورات ههنا ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل
ان الاستدلال بعموم حرمة العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب سيما مع التقييد باستثناء بعض افرادها
فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا الظن المجتهد والا تقليد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرها ونظن
ان حكم الله في حقنا هو ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله
فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول
في الواقعة كاف للاستصحاب فاصالة عدم مانع في مقابل اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما
تكرر فيه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص بالمجمل في المسئلة والخاص الحاصل بخصوص
المقام متابعة ما هو الراجح في النظر لكنه مفتكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما
يتنازع فيه من الظنون مثل خبر الواحد والاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرهما ايضا فان التحقيق عدم جواز
التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى

هذه الادلة

هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله فكيف يجتمع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر
هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح الظن الاول
على الظن الثاني مع ان الثاني مع الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كونه ذلك مسئلة فقهية و
سيجي تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص من الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم كما علم مما
ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب لم على ان الدليل فيه ليس محض لزوم
العسر والحرج ليقال حتى يتم باندفاعه بتقليد الحي لانه مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجواز ان لو لم
يوجد حي مع ان المطلوب العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام
ورد على فقهاء حلب في مقالتهم لا لاصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من
انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته
وفهمه نعم يجب على العالم العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا
كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه
ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة وتحقيق الحال ليس الا في الارشاد والامر
بما هو موجب للاستحسان والردع عما هو يقتضي النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد ح الاستدلال على حرمة
العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل بجوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم
يوجب جواز العمل بالظن وكان ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بما يعتبر
المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عموم حرمة
العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل
فبقي الكلام في اثبات المطلب بشي غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول
فانهما يدلان على بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول الظن ففي لزوم امر
المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد
ذلك الميت وكذلك الكلام في سائر المسائل الكلامية من توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن و
الحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول
المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد ليس على الظن
كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم

حاله بالظن

اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى وارجح ومما يؤيد ويؤكد كون البناء
في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر كما صرحوا به
معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب
قول مجتهد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب عدوله
الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب
الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتأمل واما سائر ادلتهم فاقويها ان المقدمات الظنية
ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلي فدلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل
معها وهذا الظن ممتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب
لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن
سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر له وارتفاع الظن
بحصول اليقين باحد الطرفين او بقاؤها خاليا عن الاعتقاد فنقول ثانيا انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم
هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة مع ان استصحاب جواز التقليد للمقلد بل
على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف الابتدائي التقليد
واستقربه بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يتمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان
يطلع على ذلك المجتهد في حال حيوته وعرفه بقابلية التقليد له وهذا الحكم مستصحب في هؤلاء المقلدين
ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلايم مذهبنا
في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق عن راي رئيسهم ولذلك
نقول بعدم ضر مخالفة معروف النسب في الحيوة ايضا ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب
بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع
ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخر وهو
غير متميز في الاموات وفيه انه مع التميز ممكن للعلم بتواريخ كتب المعتمدين وفتاويهم انما يتم فيمن علم الى
فيه تغير الراي واحتمال التجدد لا ينفي الاصل كما في الحي وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام
بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب لم ره قال في آخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا
لان المسألة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وحينئذ فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع

الى فتويه

منها الى فتويه دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه ره وقد ذكر ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسألة جواز التجزي في
الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفايدة عظيمة جدا سيما للمقلد مجتهده مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها و
كل من شاركه في العصر القادر على الاخذ عنه بالرواية وكانه ره اراد بقوله على اصولنا التعريض الى العامة
لمكان بنائهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك
وقوله لان المسألة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا ان هذه المسألة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيه الاجتهاد
لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من معذورية الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم
ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسألة حصول شرايط الاجتهاد في الفروع
مع انا لو سلمنا كون المسألة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي اما على القول به فيجتهد في
هذه المسألة فيقلد الاموات في الباقي وقوله ره فالقائل بالجواز ان كان ميتا قلنا نختار الاول وقوله
فالرجوع الى فتوى بعضها دور فيه انه اذا ادّاه العقل الى متابعته في هذه المسألة الاصولية بحصول
ظنه به فلا دور لتوقف تقليده في الفروع على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسألة اصولية
مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم رجع
الى ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله وثانيا التالي مما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن
الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت
فاتفق وصول المجتهد الحي اليها بعنوان المرور والعبور فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون على
قولهم وقوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع
منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسألة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض
به الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره في اصل التحقيق
في المسألة ان المقلد ليس كالمجتهد بناء على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم
ان المقلد لا يتفطن غالبا الا ان عمله على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه
يحسب اجمالا ان العمل بما يقول حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص مظنون
له انه حكم الله فهو فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراد الله منه في كل واقعة وقد شبع على

هذا المعنى من العظام الى انه شك فيه فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه وابوه هو نفس حكم
الله في الواقع فضلاً عن حصول الظن به فكيف يترقى على هذا الحال ويبدل معلمه بمعلم اخر اعلم من
الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم ندع انه جازم بانه حكم الله فلا نقصر الى القول بانه
غير ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك
بتقليد الحي والميت وسواء انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل
بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في الغالم اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ
رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل
عنه قال الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء عن الحاكي سواء كان عن حي او ميت
لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم
يجب فلا يخ اما ان يجد ولا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي اولاً فان وجد تعين ليف فان لم يجد فاما
ان يجد من يحكي عن الميت اولاً فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من الكتب المجتهدين
الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال لك ليف وانت بعد الاحاطة بما حققناه هنا وفي تهذيب
العلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله او انه احد من الامور المساوية
نسبتها الى ما هو حكم الله والى ما يحصل به الظن عما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن
كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله محضاً او في احد من المحتملات
المتساوية ثم ان بعض المتأخرين فصل تفصيلاً آخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا
بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة والظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات والكلام
الغير البينة اللزوم للملزوم كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حياً كان او ميتاً ولا يجوز تقليد
من يعمل باللوازم والافراد الخفية حياً كان او ميتاً وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى
التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وعلى البحث احتياج الناس الى المجتهد انما هو في
ذلك ولعل الاخير كما سبق منه ما يبني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرة
كاشف عن عدم علمهم بخلاف الاختلاف في الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخير انما كان لكون الاختلاف ناشيا
من عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ليف مبني على اختلافهم في الترجيحات المامور بها بينها
فالترجيح انما يصدر من راي المجتهد وفكره فالغلط فيه ليف غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص

لغيرها

وغيرها ليف من الامور الاجتهادية فرب نص عندهم بعضهم هو خفي عند آخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد
الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامله تنبيه اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب
الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر وقد بنى فرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت
ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ليف على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر عن الموتى ليف ولا يخفى ضعف
التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله تعالى لا يزال طائفة من امتي
على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصد لمنع استلزام كون طائفة على الحق وجود
المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة لا يدل عليه
ما ثبت عندنا ان لله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام
الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة في سلوكه مع عباده
لزوم تبليغ الاحكام والشرايع السمعية الى كل احد من العاملين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم
واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغها اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو
المشاهد في حال احد من العاملين في كل عصر عصر نبينا اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاحكام
الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع احاد المكلفين في الامصار القريبة منه وكذلك الحال في الائمة
بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف ليف وكذلك لم يجر
العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون
منهم بما يفهمونه ويبلغونهم على ذلك كما اشرنا اليه مراراً سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى
المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى به العادة بوصول حكمه الى المقلدين و
على هذا فعلى القول بجواز تقليد الميتين فربما لا يتمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ليف كما على درك
مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئاً ولا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور
ليف فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما علم
انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او بالاعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذي هو الحجة من المجتهد
الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ليف ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك
اما باليقين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه
في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلاً ولا شرعاً الا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة

وكذلك

حجة فيه المستمرة

فلا يرد

لا كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام فامرهم بما يستكملون به
نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف ليس بخارج
عنها والحاصل انه اشتراط العمل بقول النبي م او الامام او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى او كتبهم في كل عصر
ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا لمكن الكل عن ذلك و
التالي باطل كما عرفت فالمقدم مثله فالشارع ح في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت انه ساير الاحتياط
غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والتكرر ومن ذلك
يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا
لتركهم الواجب الكفائي فتعطل الاحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ح كيف من جهة
تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصنايع الواجبات الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي
انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين تم مع انه ان قصر
طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يجب على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الحاصل الاجتهاد من دون
الاستناد فالكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام بسبب تقصير الرعية في الطبقة وان كان عكسه فمع ذلك
بانه لعله لعدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم لظهوره ومعرفة امامهم انه لو ظهر لا يعينونه
من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ليف بخلاف المجتهد
ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه تقليد الاموات لو كان جايزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي
لانه المسلم من وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة
ليف اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع
المتجددة والاحكام الحادثة خصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد امر تدريجي وليس بدفعي فعدم
الاحتياج في ان من الاوان لا يستلزم دفع وجوبه لتدارك الحوايج المترقبة والتقاعد منه يوجب
التعطل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هنا كله مع ان القضاء
يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام فكم [illegible] في التعارض
والتعادل والترجيح [illegible] تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين
لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض
فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد

الاولى م

الاجماع

الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك
انما يتصور بالنسبة الى شخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين والاخر على الاخر والا فبالنسبة الى
الشخص الواحد لا يتحد مورد الاجماع وكذلك الخبران القطعيان كما ان كلية لا يكون قطعي وظني لانتفاء الظن
عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل
بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك
وقالوا ان العمل بهما ولو من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعيين كما في قولهم
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح مذهبهم في تيب فيحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل
العام على الخاص في العام والخاص المطلقين ويحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم واما
الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع احدهما الى
بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات
الخارجة واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة
فلا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص عموم
المحلى لفظا وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال لاستحالة الترجيح
من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح لاحدهما وتوجيهه انه يمكن ان مراده اذا امكن العمل بكل
منهما فلو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل بواحد وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ
المفروض ان موضوع الحكمين يتغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من
الدليلين ح دليل على حكم شيء اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ للترك مدلوله وذلك
كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية يثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة
القراين المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا
مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وتكليف المكلف في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل عليه ودليلهما
العمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام الدليل على طبقه وتكليف المكلف في كل مسئلة
العمل بمقتضى ما يدل عليه هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم و
التفحص والتفتيش عن القراين والامارات اللفظية والحالية والتعاضدية لتحصيل ما ظهر للمجتهد
انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة العاري قائما او جالسا كما مر او من احدهما

كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة
بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكره ولكن ينبغي التامل في القرينة
انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى لكن لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان
يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى
مثلا اذا وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ان
ظاهر الكتاب هو هذا فظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد
خبر في التكلم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن وهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا
له وانصتوا فنقول انه صحيحة زرارة المفسرة للاية بقوله عليه السلام يعني في القراءة خلف الامام قرينة لارادة
خلاف الظاهر من الاية فيجمع بين العمل بالرواية الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام عند قراءة
القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن
الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال
فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل نبا بما يوجب هجر الدليل الشرعي راسا والاخذ على ما هيه من
انه فلا دليل على ان يحمل كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما
فعلوه في حمل الواحد من الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة
قرينة على انه كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاري وان كان بنائهم في ذلك على محض
الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم عليهم السلام كانوا اذا سئلوا عن اختلاف
الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقهية والاعدلية وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن
حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى
انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبارهم و
اخبار آبائهم باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة
واما الشيخ ره فما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو ملاحظة سائر المرجحات
اولا وتقدم الراجح ثم يذكر المخالف ويؤوله بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة
ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة عليهم السلام فاراد بذلك دفع التناقض بابداء الاحتمال الغير
المنافي فحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان

فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القرآن

جواز م

عليه

قرينة حالية او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن لا يصير هذا حجة شرعية ولا يجوز التمسك بمحض الاحتمال اذ
الحجة انما هو القطع او ما دل القاطع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك
في وجود التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع
بسيط او مركب او نحو ذلك يوجب انفهام معنى يمكن معه العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه با
لدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم
توجب طرح الاقوى والخروج عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب حينئذ في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز
طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا اوجب
الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في نفس الامر
كما فعله الشيخ ولكن يشترط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن
اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا اولوية غير ذلك ليفيد وجوب تعاطي التاويل
في احد الدليلين باخراجه عن الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق
فان ارادوا الاولوية بينهما فلا دليل في جميع ذلك ظاهرا ومحض كون احدهما مادتين عاما مطلقا والاخر خاصا
مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون
النص المخالفة للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رد رواية سيف بن عميرة
الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز متعة امة المرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف
في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال الذي قدمناه وقد استند
بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على
مفهومه ودلالته على كل مفهوم اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل
بالدلالة التابعة فيهما واذا عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في
ان الاول اولى واعترض عليه بعضهم بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة
من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين
وابطالهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين ونظر
فيه بعضهم بان العمل بالتابع والاصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين
من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظ فان فيه تعطيلا

عليه م

التمتع م

علماء م

للفظ الآخر والقاء له بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر مما في هذا النظر مما قدمناه

وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين ح خروج عن كلام الشارع راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم

قرينة ملحوظة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما

فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الآخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما ورد عليه بالخصوص

مع ملاحظة ما ورد من الشرع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض

ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على

مالكية رجلين يدهما ثابتة على دار على السواء او لم يكن احدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك انما يصح بعد

ملاحظة الترجيح في البينتين وانتفائها او تعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان

استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما التنصيف نم

في يد الآخر اذ دخول اليد في خصوصها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استناده الى

التعارض والتساقط والتحالف فينتصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك

بينة كما هو لك ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعل وجهه ان اليد وان كانت تدل على الملك

انما يدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع المواد فاذا قدر المسلم بينهما

اليدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منها وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة

الدالة على المالكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تساوي اليدين

على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم لكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين لهما حقيقة ومجاز ملتزم اللذين نم

بالاحتياج الى قرينة مصححة للارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم

وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر باولى من العكس وذكر

من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله صلوة في مسجدي هذا تعدل

الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم وقوله ص فيما عداه وقوله

ص افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة

قال ويترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى حبط الاعمال بالكلية

وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع

اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب وتحصيل اصل الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا

الى الاول يعني صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم مجمل

فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى الحفظة من الرياء عن الفريضة

وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في

الاول يوجب الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد

بعموم صلوة في المسجد وضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني يطرح تلك الدلالة بل حفظ عمومها باعتبار

خارج وحمل قوله صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة

غالبا وهو قرينة على انه ص اراد منها صلوة الفريضة والجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه

على عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام

الاخص حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان

يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا فالذي ذكره هنا ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب

المشهور بينهم صار قرينة موجبة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ليعمل

بها الشهيد الثاني ره في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة

اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قال في المحصول وغيره حتى لا يعمل

باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم

الاصولي بجماعة بترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الاصل وابن الحاجب ليفيد انه يرجح الامر

بالفعل على النهي عنه وفي معناه ما ذكرناه ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا

اقول قد من ذلك فيظهر ان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى

طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما قد

يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين

بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات لاختيار احدهما وطرح الآخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما

لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل

لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان

الارادة احد المجازين هو التعيين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل

الامارتين من الشارع وانما حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع

الظن بكون الامارتين من الله مع حصول الظن الناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا ولكن لا نم انه

لابد ان يكون مدلول كل واحد منهما مرادا للشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا

مورد التقية فيجب الغاؤه راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما اذا لم يقم دليل عليه بل لا دليل

على جوازه ان اريد الاستدلال به نعم لا نضايق عن تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله الشيخ من باب

الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتقاد عليه في الاستدلال فاذا ثبت المعنى التحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى

من الطرح فهو انه يجب الفحص والتفتيش عن القراين والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللابق

بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظهوره كما بينا سابقا تحقيقه يرجع الى انه لابد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع

في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض فيهما هل هو واقعي او هو كذلك في نظر القاصر ثم العمل على مقتضاه

فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون العادون عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر

والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه

الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب

غسلهم والصلوة عليهم وحرمتها والمتجه وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين

فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح

منهما بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان ومن ذلك كثير جدا وذكر امثلة فيه منها مسئلة

تعارض الاستصحابين في النجاسة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك

في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب

وفيه تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع

قانون تعادل الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلولهما فلا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول

البرق المتواتر في زمن الصيف فتواتره يدل على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا

فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا عدلان متساويان في

العدالة والتقوى الصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في المسئلة

كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعهما كالامارتين

المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما فقد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل احدهما

على وجوب شيء والاخر على حرمته وقد يكون في موضوعهما كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما

ظاهره م

الواقع م

بالنية بالقصد نه

وقد يكون

وقد يكون في الحكم والقضاء كالبدين والبينتين المتساويتين وليفم قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين

كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز

العمل لتنافيهما ولا تركهما للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا

مرجح ولا بواحد لا بعينه وفانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما

وفيه انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل اذ لا محذور اذا لم يثبت من الخارج انحصار التكليف فيهما وان

ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها لا مطلقا وهو مثل

التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدالة والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار

تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر يصير محظورا ثم ان المجتهد يختار في العمل باي الامارتين

شاء ويخير مقلده كما وانما في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته رفع

وقطع النزاع والخصومات لاختلاف الدواعي ويجوز اختيار القاضي ترجيح احديهما في صورة والاخرى في اخرى

قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمعروف من محققي اصحابنا التخيير و

قيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف وسيجيء تمام الكلام قانون الترجيح في اللغة هو

جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وهو المناسب للتعادل والتعارض

والتعادل م

للتعارض اللذين يستعملان معرفين في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد فكذا الترجيح نعم يستعمل

الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها فلما لم يكن ذلك الا في الامارتين

لعدم تصور التعارض في غيرهما كان يحتاج الى مرجح للتقديم صونا عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران

الامارة بما تقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمي في الاصطلاح القوة بالترجيح

فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها قبلا للتعريف الذي ذكرنا ليس في محله اذ التعريف

الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يتوهم مبدء الاشتقاق في فعل المجتهد هو

الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو وصف الامارة هو الرجحان بمعنى

الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور ولا معنى لتعريف الثاني على التعريف الاول

كما فعله المحقق البهائي والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه فلو لم يثبت

الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه ولم يثبت باطلاق الترجيح على فعل المجتهد لغة ولعل المناقشة انما

هو على من يمنع ذلك ووجهان مصدر التفعيل النسبة بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل

فيهما مختلف كما اشرنا اليه

في لفظ الترجيح بلا مرجح

مبحث اخبار الاحاد فان صنف

الاشتقاق م

واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم حينئذ التخيير او التوقف لانه زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لان المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات تتصور في كل الامارات ولكنهم حصروا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها اولا ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر من مترية حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا انما ~~هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى~~ ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساووا في ساير الصفات فانه مما لا حاجة اليه هنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين الثاني قلة الوسايط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسايطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح وعارضه تعريفه بالندرة والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسايط للاخر فكان الفاصلة بين المروي له والامام المروي عنه مدة يستبعد طول عمر هذه الوسايط بحيث يستوعبها واما فيما علم فيه الحال وادراك كل من الوسايط لمن فوقه وشاع روايته عنه فلا وجه له الثالث رجحان راوي احديهما على الاخرى من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارد ورود ومناسبة حال المروي له وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم الخطاب بمعنى الحديث وكذا ساير الصفات المذكورة يوجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك من قبيل المجتهدين الا اذا جعلناهما من باب الامارة للمقلد كما مر في المجتهد فتعرف الاشكال فيه ويندرج في ذلك تفاوت مراتب بسبب تزكية الواحد والاثنين او الاكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشر القضية دون الاخر كما يقدم رواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله تزوج بميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس بانه نكحها وهو محرم ومثل كون احدهما

من جهة السند او م

اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه

الفطنة

العدالة صح

مشافها

مشافها للمروي عنه دون الاخر وكذا كون احدهما قريبا منه والاخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين غير مشترك الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاول تقدم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب ان الاول ابعد عن الزلل الثاني يقدم المقروء على الشيخ على المقروء عليه الثالث تقدم المتأكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في اخبار القضاء وقضى وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلى الله عليه وآله ومثل ذلك ما كان احدهما معللا دون الاخر او يكون من جهة اخرى مثل تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما في اخبار ان دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالخصوص والاخر بالعموم ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور فهذا الذي في قولهم بانه في التخصيص جمع بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فانا لو لاحظنا ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له من العام وينحصر الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام او ابقاء القدر المساوي له من العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والاخر غير مخصص او كان التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا لتوجيهها انهم عليهم السلام افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالظهور الصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غيرهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل هي اقوى ها والا فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم عليهم السلام لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في الفصل تفاوتا مع الرعية بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذا اذا كان احد المتعاضدين اقوى من الاخر اذ اعتضد كل منهما

واما الترجيح من جهة المتن فمن وجوه

مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الحال فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح وانا لو لاحظنا صح

واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية

بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل الكل سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة
حال الاخبار ازيد من المتاخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر موافقا للمتاخرين
فتعارض الشهرتان فانّه تقدّم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القراين والامارات يورث الظن
باصابتهم وكون المتاخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وتجرّدهم
مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولابد للمجتهد من التتبع في كل مقام فربما
كان اجتماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اخفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك
ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتاخرين فذهبوا الى الخلاف وربما كان اجتماعهم لاجل قرينة خفيت
على المتاخرين فلابد من التتبع والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات و
الشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي والظني بالاطلاع عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع
في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء
والثاني بين المتاخرين الثالث موافقة الاصل ومخالفته ويقال للموافق المقرر وللمخالف الناقل فبعضهم رجح
المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التاسيس والافادة دون التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم
الناقل عليه بمعنى ان الشارع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الاصل ثم اتى بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل
وقع في محله فلو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة
لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا والتحقيق بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام
الموافقة للاصل مما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يدفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل
لانه يستفاد منه ما لا يستفاد منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التاسيس اولى وبان العمل به يقتضي
تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم النقل بعد ما ازال هو حكم العقل
وضعف الاول بان ذلك اذا قدرنا تقدم المقرر وان قدرناه متاخرا فليس كذلك والثاني بانه مع
معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا اما انه لو قلنا
بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا
اشكال في تقديم المتاخر منهما مقررا كان او ناقلا وفي المجهول التاريخ لابد من التوقف هنا اذا علم صدورهما
معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة فان مع فرض عدم النسخ
في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطأ في احدهما او التقية سواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين فالاقوى تقديم

المقرر

المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون ارجح في النقل سواء علم التاريخ في كلامهم ام لم يعلم
وكيف كان فالاقوى في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الترجيح بمخالفة العامة فيرجح المخالف على
الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم او الذين
يعاصرون الامام المروى عنه او يعاشرون ذلك الراوى فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية
مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلابد من ملاحظة حال الراوى والمروى عنه فقد نقل عن العامة ان مدار
اهل الكوفة في عصر الصادق ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري وبعض اخر واهل مكة على فتاوى
ابن جريج واهل مدينة على فتاوى مالك وبعض اخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل
خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك وهكذا كانوا مختلفين شتى الى ان استقر مذاهبهم
في الاربعة في سنة خمس وستين وثلث مائة فلابد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس
الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوى او المروى عنه وغير ذلك لا الحمل بمجرد موافقته
لبعضهم على اي نحو يكون ولا يتعدى كفاية مجرد الاحتمال اذ لم يتحقق الاحتمال في الاخبار الخاصة ثم ان المرجحات
الاجتهادية وما يوجب الظن بالصدور كثيرة يندرج اكثرها فيما ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث
الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورثه الظن لكن يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال
السند في تصحيح الخبر على المجتهد وتقديمه على ما ليس بنقي السند بحسب المصطلح المتاخر كما اشرنا الى ذلك
في مباحث الاخبار فان هنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في ملاحظة سند الاخبار لطيفة اشكال
لابد ان يتنبه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي كلاما في اربعينه لا باس بايراده
لكثرة فوائده فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل هذا هو
النيشابوري المجهول الحال لا نقدح في صحة الحديث بوجوه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي
اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله الثاني ان الفضل اقرب عهده بالكليني
واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة قوية بينه وبينه فلذا اكتفى به في كثير من الاخبار
الثالث انه هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصولنا
الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج
الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسند السلف و
ربما لم يبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة لذلك فهكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا

التطرّ ٣
ترجيح المقرر ٣
السادس ٣
نوادر ٣
وقد نقل كلام العلامة المجلسي ... عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما بين وحقق انّ محمد ابن اسمعيل ٣
ان الظاهر ٣

يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شاف نافع ان
اتبعتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على
غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سير قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع
بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند الاول انك ترى الكليني يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب
او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدي بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من
السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دراية له في الحديث
ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين فيذكرون سندا
الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع ثم يكتفون بذكر سند الى اخر صاحب الكتاب
او بضم سندا واسانيد غيره اليه وترى لهم اسانيد صحاح فتخير يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف
في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث
انك ترى الصدوق مع كونه متاخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر
الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا
ولذا صار الفقيه متضمنا للصحيح اكثر من ساير الكتب والعجب ممن تاخر عنه كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة
وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم مشهورة متواترة الرابع انك
ترى الشيخ ره اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من
مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه
في الرجال ضعف جماعة ممن يقع في اوايل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين
يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد
بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا
لما ذكرنا السادس ان الشيخ فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على
المتاخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه
اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه
اخذه من شيء من الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح والخبر صحيح مع صحة سند الكتاب
الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف السابع ان الشيخ ذكر في الفهرست عند ترجمة

الرابع

محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه وروايته جماعة من اصحابنا
منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين
بن جعفر بن الحسين بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ
روى جميع مرويات الصدوق بتلك الاسانيد الصحيحة فكل ما روى الشيخ خبرا عن بعض الاصول التي ذكرها
الصدوق في فهرسته بسند صحيح فهذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا
باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم تصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من
غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا واصغيت اليه بسمع اليقين ونسيت تعسفات
المتعصبين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقية هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلف الاخبار
في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم ان هنا روايات كثيرة وردت
عن ائمتنا ع في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها يبلغ الى ثلثين ويقرب بعضها على ما وصل الينا وهي
مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه ص وفي بعضها وسنة نبيه
لا يفهم بل في كثير منها ان ما خالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه بعيد وفي
بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير اولا من دون ملاحظة المرجح وفي
بعضها الامر بالارجاء والوقف اولا حتى يلقى من يخبره وانه في سعة حتى يلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما
رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او
ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم
قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا
ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما
واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا
لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من
اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب
فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله
ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال

الكلام في الروايات الواردة في علاج التعارض

ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ح

باي الخبرين ح

وافق ص

ننظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة
ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت
جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ
بالاخر فقلت جعلت فداك فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك
فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا
الى زرارة قال سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ
فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت جعلت فداك انهما معا
عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما
خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك
واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن
فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلام العوالي
وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي
بالاجتماع كما في رواية ابن حنظلة بمرتبتين مقدما على العرض على الكتاب وفي بعضها قدم العرض على الكتاب
ولم يعتبر شيء اخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من المنافيات
وقد تصدى بعضهم للجمع بينهما بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها و
ذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار احاد وقد مر ان حجية اخبار الاحاد
اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كاية النبأ والاجماع او من جهة انه ظن المجتهد فان قلنا ان
الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها و
يترجح صدقها وموافقتها للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه
التراجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار الواردة في المسئلة الفقهية انه هو الموافق للواقع فمقتضى الظن
الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثلا ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر
الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكون
راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية ورأينا احد طرفي المسئلة

امامك ح

وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد ح

في علاج التعارض انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة ص

اقوى

اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القراين الاخر مثل علو الاسناد وموافقة دليل العقل
وغير ذلك من مرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الاخر موافقا لظاهر الكتاب فحينئذ لو اعتمدنا
على ظننا هذا باوفقية ما وافقه مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية لنفس الامر
وراجعنا مختارنا في المسئلة الاصولية وترجيحنا ما دل على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان يترك
الظن الاول لهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن بما
في حكم النفس الامري في المسئلة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في
ترجيح الخبر الذي ورد في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح
الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الوارد على خلافه ولا يتوقف اذا تأمل
المجتهد في المسئلة الفقهية [illegible] في علاج المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيها وبعد
التامل فيها وترجيح ما دل على تقديم موافق الكتاب على الاخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف
يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا نقول التامل في مسئلة الجمع
بين الاخبار كلية مغاير للتامل في المسئلة الفقهية المتعلقة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسئلة
الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية ولا بالعكس اما ترى انا نثبت في الاصول رجحان الاستصحاب
والعمل به وربما نستدل به عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة
اخرى وكذا رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في المسئلة
الفقهية مع انا نقول التامل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور
بل يرجع الى جميع القراين والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن
المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجية من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول
الظن في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين و
الحاصل انا نقول التامل في الاخبار العلاجية من حيث انها علاج للخبرين المتعارضين من حيث انهما
خبران متعارضان يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا على اكثرية الاخبار واتقية الرواة مثلا مع قطع النظر
عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتامل في المسئلة الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه و
ان لوحظ الاخبار العلاجية ايضا فلوحظ الخبران المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة
الفقهية ليس من حيث انهما خبران مطلقا بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة

بقول كلي م

[illegible]

فلا منافات بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذ الوجه ان الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديم وحصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت ان مع حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن بلحد طرفي المسئلة مع مخالفة الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا للاستصحاب فقد تريهم قد يقولون الظن على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظن فهذا الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظن ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقراين والغلبة فانه قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجحنا من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاها في المسئلة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا ممنوع حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص تقديم تعبد انما هو دون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب لرجحانها في نفس الامر ومعرفة حصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لكان المسئلة عملا بالخبر العلاجي بل يكون حوالة على الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه انما يلائم بل يكون ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية لا التعبد فاما الواقع في الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بها بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ليس عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ليس ظني بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضاه ليس فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وليس ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظني وهو بكم كما حققنا سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن الظني وذلك لانه بناء العمل على اخبار الاحاد من جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على حجية هذا الظن قلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونهما مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض مخصص به يلازم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مثلا مظنون الصدق وراجح العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المتهم على موافق الكتاب بسبب ان رواته افقه واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اختيار ما هو الاقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر

مثل تقديم ما وافق الكتاب على خبر من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه م

حصر كون ظن المجتهد مبني على واحد من الادلة العقلية التي ذكرناها في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا اختصصنا صح

النفس م

عن المعصوم

عن المعصوم موافقا للحق النفس الامري بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل به الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية المطابقة لنفس الامر من جهة القراين والامارات الاخرى المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر وايضا اسلم انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بحجية احد المتعارضين من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمنا من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من غير ملاحظة ام لا واذا انسا ويا في نظره فالمظنون هو احدهما فيتخير بينهما فان وافق ظنه في هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها من حيث هي من الايتين والاجماع فمع ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فيه ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ليس لا بد ان يكون هو تلك الادلة ولا يخفى انها لا يدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بها فهذا الدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان عمل في الترجيح على بعض تلك الاخبار بحكم لانه خبر واحد ثبت حجيته فمع منع شمول الدليل لذلك او لزوم الترجيح من غير مرجح فبانه قد يستلزم الدور كما لا يخفى لان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته للحق النفس الامري لتحري معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الاحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ليس من الادلة الدالة على ان حجية الاخبار باطنية فما يتوهم ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السليقة المستقيمة بفسادها فنقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فوجه اقتصار الامام ع في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في ساير وجوه الترجيح او ان تلك الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام ع وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع اليه فلما كانت الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا دين الله وكتابه فدسوا هواتهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام ع على كتاب

عطف على قوله لكان الدليل المذكور اوايل بعض المقام

بظن م

ظ حقية

دعى م

في العوض م

الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم

فلما كان المخالفون مستطلين في زمن الائمة عليهم السلام وكانوا يتقونهم ويتجابقون موافقا لآرائهم من اجل التقية

فغرضهم في العرض على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال الشهرة

ولما كثر الكذابة والقالة واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في بعض اخبار اصحاب الائمة

فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض

الروايات دون البعض اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون

الروايتين مفروض التساوي في غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين الى الملكين

الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين فحكما اولا بالرجوع عنهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من روايات — وحاله

وامرهم بالرجوع الى الافقه الاعدل الاورع الاصدق في الحديث على الاجماع يكفي مؤنة الفحص عن حاله في حكمه

الظاهر من حاله انه اخذ بما هو الراجح بمعرفة حال المتن وخلافه وموافق الكتاب وخلافه وموافق

العامة ومخالفهم وموافق الاحتياط ومخالفه فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفي

عن التفحص لان المراد ذلك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب الله مثلا

اوبكليهما ليس كما تبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة فحكم الامام بالرجوع الى

اجتهاد السائل في الحكم وملاحظة ان ايهما موافق من المشهور المجمع عليه وامر بمتابعته وذلك ليس مبنيا

على ان الظاهر من المتن المجمع عليه انه ليس مخالفا لكتاب الله مثلا ويكفي لك الاعتماد على متابعة المتن عن التفحص

عن حال الحكم لا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك — وبالجملة

وهكذا الرجوع الى تلك الاخبار في طريق الترجيح مما لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصلة فيها بحيث

لا يوجد ذو الجامع ان فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها في

الراوي ولا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم

اقربية صدوره عن المعصوم والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية من جهة العامة

ومذاهبهم واما من سلطان العصر المتغلب وان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه في مسئلة

نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها

مذهب العامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وخلافه لان الضروريات المستفادة

من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات

وان مخالفها

وان مخالفها زخرف وباطل لا يناسبها سيما بعد القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به خصوصا

عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام

المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من

تقديم العرض على كتاب الله في جواب الرواة في الاحكام المختلف فيها نعم ما دل من الآيات على اصل البرائة والاباحة

فهو مما يكثر فروعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البرائة ليس مما يوجب هذه التاكيدات والتشديدات بل

يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون

بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف في الارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر من بطلان

القول بوجوب الاحتياط ولايجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الامر — بالتخيير

المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة — الآحاد

الاصولية لا تثبت باخبار وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية

مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه

المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا وبالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما ترجح في نظر

المجتهد في الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح على الوجوه التي ذكروها لا دليل — والاعتماد

على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة ثم انه مع

اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها بعضها على بعض باجتهاده وحسب

ذلك رجوعا الى الروايات وغفل عن ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكرّ ما فرّ عنه لانه لا دليل — على

على مطلق الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم به او السنة المذكورة

في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية بن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي

فالترجيح بكثرة الراوي وكثرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على آيات العامة الى آخر ما ذكره ولا يدل

على ما ذكره بالخصوص على التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل

من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها

قال ومن تامل فيها وفي قول الصادق عليه السلام انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل

هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو

الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جايز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد

ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام ع

ارجه حتى يلقى امامك فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله في نفس الامر ولكن يجوز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وقد يجمع بعضهم بينها بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوى والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع انه في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بعدم ارادة العبادات بل هو الظاهر منها فالحاصل انه هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام الترجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى ما ذكروه في المرجحات الاجتهادية ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكاليف وسيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة فانه لم يبق شيء الا وورد فيه حكم حتى ارش الخدش فانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكانه بوجود المرجح لما نحن فيه وقد خفي علينا فتحصيل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو احد الامارتين لا الاصل البرائة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الاختلاف منا فانه انما ابقى لنا ذلكم ولا يجوز ترك المظنون نعم اصل البرائة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الاصل واما سائر الادلة فان وقع بين ايتين من كتاب الله فلو كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضاهما من تقييد وتخصيص ان امكن ويجعل ناسخا او منسوخا ان لم يمكن وان لم يمكن كل ذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتاخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها او اعتضاد احدهما بدليل اخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة ع فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب ومع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة ايضا فهو ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب والخبر الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كالخبر الواحد فقد عرفت حكمه في الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط على الحس والاجماع المنقول بالحدس والاول ابعد من الزلل ومع فرض التساوي فحكمهما حكم تعارض الخبرين واما الاجماعات القطعيات فقد اشرنا الى احكامها وكذا الاجماعات الظنيات فيلاحظ فيها موافقة العامة ومخالفتهم ومع الجهالة فيرجع الى المرجحات الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما وماخذه ونجاة الدليل الذي يثبت اصل الحكم المستحب به يوجب

الامر به بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول الصدوق معارض بقولهم ع كثرت علينا الكذابة والغالين وان الملاعين دسوا في كتب اصحابنا وبقول امير المؤمنين ع ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا من السوانح والاختلالات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والنقد والانتخاب وكل الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام ادلة التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح اذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل المجتهد في تحصيل الحق لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين يجوز له العمل بهما الى ان قال ومع التعارض قد نص الائمة ع العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة اين يثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم ع دون غيره فان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وكما لا يجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب فكذا لنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عندك جواز العمل باحد الخبرين من دون ترجيح في الفروع كيف تسلم عندك في الاصول ولو سلمنا في الاصول قلنا ان نقد العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه بعد الاخذ به يجب العمل كاخذنا باحد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في حجية خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف عن محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في ذلك ايضا قبل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها في تادية المقصد فمنها ما حكم فيها بالتخيير اولا فربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد الترجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضيه الجمع التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصد وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لكثرتها وافقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد من تصريح بعضها حيث قال يمكن

كذلك نص

والترجيح

فاوجبه ترجيح

وكذلك يتفاوت اقسام الاستصحابات بتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك ملاحظة اعتضاد كل منهما

بالاصل او بدليل اخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي

اشرنا اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد

الثاني في تمهيد القواعد تفصيلاً وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعاً كالشهادة والرواية والاخبار فهو

مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القراين او غلبة الظن ونحو ذلك

فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في

المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة ما في يده بعد

العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار ببلوغ الظل في موضع يعلم منه حصول الظهر لا الاخبار بنفس الظهر

ومن امثلة الثاني اباحة الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك

مما لا يعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل من افعالها فان الظاهر وقوعها

على الوجه المامور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزويج امراة المفقود بعد

الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب

على الظن نجاسته وطهارة ما في ايدي الخالفين من اللحم والجلد والمتيقن في الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة

اقول وفيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية دافعة للاصل

للاصل والقول بان الاصل مقدم على الظاهر فيما يستفاد المعهود من غير الادلة الشرعية دافعة للاصل والقول بان

المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه لنفي تقديم الظاهر الا ما اخرجه الدليل ومما تقدم فيه الظاهر على الاصل

في الشرعية غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضاً كثيرة في ابواب الطهارة والنجاسة والا

فالحق ان عامة المذكورات مما ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الاخر ولذلك اختلفوا

في بعضها للتعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود والحاصل ان

المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل الظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كان

من الادلة المعهودة او من الظنون الحاصل بسبب العرف والعادة والقراين وحجية هذه الظنون مع انه مما

لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفادة من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات

في الادلة المتعارضة قد يتركب ويختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام

الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا في يوم المحاسبة على السيئات ولقننا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا

ومحا عنا ما من الخطيئات وكثير ما اتيناه في هذه الصفحات في صحايف الحسنات وصلى الله محمد واهل بيته

الطاهرين

التعارض بين الاصل والظاهر

بل كان حجة

الطاهرين المطهرين عن الارجاس والادناس افضل الصلوة والتحيات وقد فرغ مؤلفه الفقير الى الله

الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم

في سلخ ربيع الثاني من شهور سنة الف ومأتين

وخمس حامداً مصلياً مسلماً والحمد

لله رب العالمين

وقد فرغ من تسويده اقل الطلاب عبد على ابن

محمد

٣٣٨

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

[illegible]

الحمد لله الكريم الفتاح [illegible]

والصلاة [illegible]

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ محمد صالح
علامه حائری به کتابخانه آستان قدس رضوی
تیرماه ۱۳۵۱

۳۱۳۵۲

بازبین شد
۱۳۷۱ش